الاتجاه العقلى

فى

مشكلة المعرفة عند المعتزلة



تصدير
الدكتور/عاطف العراقى

مهرى ابو سعده

دار الفكر العربى

الاتجاه العقلى فى مشكلة المعرفة
عند المعتزلة

مهرى حسن أبو سعدة
ماجستير الفلسفة الإسلامية

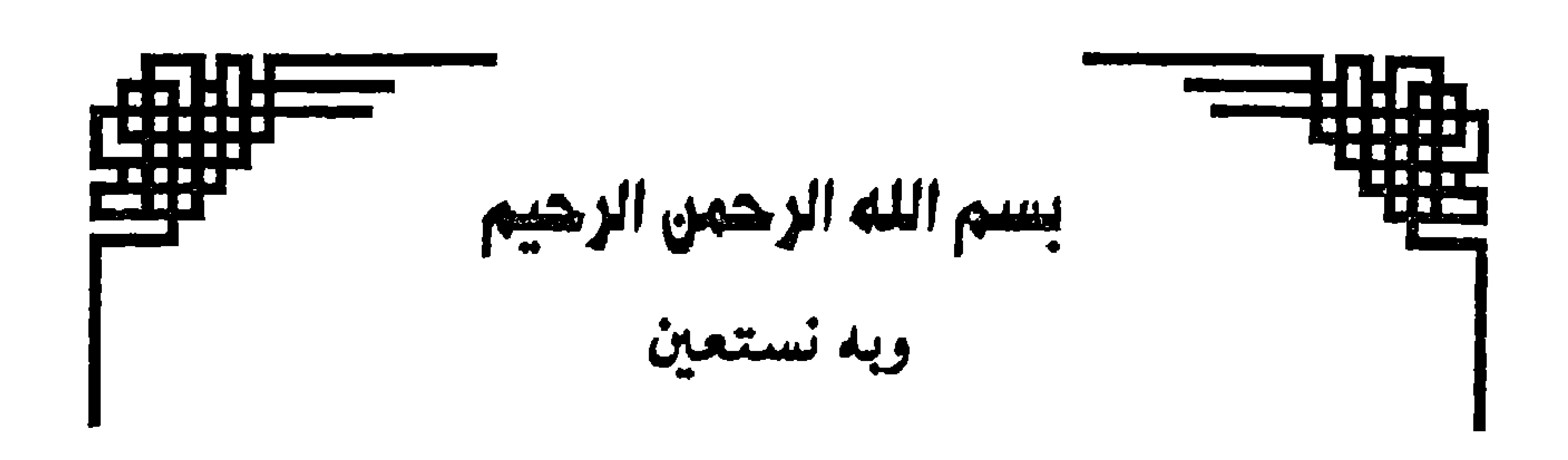
تصدير

الدكتور
عاطف العراقى
أستاذ الفلسفة الإسلامية
كلية الآداب جامعة القاهرة

الطبعة الأولى
١٤١٣ هـ - ١٩٩٣م

ملتزم الطبع والنشر
دار الفكر العربى
الإدارة : ١١ شارع جواد حسنى
ص . ب ١٣٠ القاهرة - ت : ٣٩٢٥٥٢٣

٢٤٦ مهرى حسن أبو سعده.
م هـ إ ت الإتجاه العقلى فى مشكلة المعرفة عند المعتزلة/ مهرى حسن أبو سعده؛ تصدير/ عاطف العراقى.- القاهرة ، دار الفكر العربى، ١٩٩٣.
٣٣٢ ص؛ ٢٤ سم.
ببليوجرافية : ص ٣٢١ - ٣٢٧.
تدمك : ٩٧٧-١٠-٠٥٤٥-٦
١- المعتزلة (علم الكلام). أ- عاطف العراقى، مقدم.
ب- العنوان.



«وقل ربى زدنى علما»

صدق الله العظيم

أحمدك ربى على ما مكنتنا به من نعمة العقل والإيمان، وتقبل اللهم منا عملنا من أجل الوصول إلى المعرفة بك حق المعرفة.

وأتوجه بالشكر والتقدير بكل العرفان بالجميل لأستاذى الفاضل الجليل الأستاذ الدكتور/ محمد عاطف العراقى أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية الآداب جامعة القاهرة، أستاذ الأجيال من طلاب الفلسفة الذى أولانى من عنايته وعلمه مامكننى من إتمام هذا البحث على هذا النحو بفضل توجيهه وإرشاده ونصحه رغم ضيق وقته وكثرة مسئولياته، كما أشكره على تشريفه لى بالتصدير لهذا الكتاب الذى هو عبارة عن تنقيح لرسالتى للحصول على درجة الماچستير. جزاه الله عنى وعن طلاب العلم كل خير.

كما أتقدم فى مستهل هذا الكتاب بالشكر لكل من الأستاذين الجليلين الأستاذ الدكتور حسن شافعى وكيل كلية دار العلوم جامعة القاهرة والأستاذة الدكتورة زينب محمود الخضيرى أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب جامعة القاهرة على ما قدماه لى من نصح وعلى ما استفدت منهما من علم، أرجو الله أن يعيننى به فى المستقبل سائلة الله لهما المزيد من الخير والعلم .

ذو العقل يشقى فى النعيم بعقله

وأخو الجهـــالة فى الشـــقاوة ينعم

المتنبى

تصدير بقلم

د. عاطف العراقى

من الملاحظ فى السنوات الأخيرة، كثرة الدراسات الخاصة بمجال الفلسفة العربية، سواء تمثلت فى علم الكلام، أو عند فلاسفة العرب، أو عند صوفية الإسلام.

ولكن رغم كثرة الدراسات فى مجال الفلسفة العربية، إلا أن الباحثين مازالوا فى حاجة إلى المزيد من تلك الدراسات، إذ توجد آلاف من المخطوطات لم تتم دراستها بعد، بالإضافة إلى أن كل رأى من الآراء نجده عند كل متكلم أو فيلسوف أو صوفى، يحتاج إلى اختلاف التفسيرات والتأويلات، تماماً كما نجد ذلك فى الفلسفة اليونانية والفلسفة الحديثة والمعاصرة.

ومن هذا المنطلق، قامت الباحثة مهرى حسن بدراستها التى تقدمها اليوم للطبع والنشر، لقد رأت أنه من الضرورى دراسة الاتجاه العقلى فى مشكلة محددة، وهى مشكلة المعرفة، وذلك عند فرقة من الفرق الإسلامية المعروفة والمشهورة، وهى فرقة المعتزلة.

وقد أشارت باحثتنا فى الصفحات الأولى من دراستها إلى أهمية الموضوع الذى اختارته مجالاً للدراسة، كأول موضوع تقوم به الباحثة، وذلك بعد أن قضت عدة سنوات بين المصادر والمراجع والتى لا يخلو أكثرها من الأهمية.

لقد قسمت الباحثة دراستها إلى مجموعة من الأبواب والفصول، يتصل موضوع كل فصل، بموضوع الفصل السابق عليه، ويؤدى إلى عناصر الفصل الذى يليه، وذلك بترتيب محكم ودقيق.

بحثت فى الباب الأول بفصوله الثلاثة، العديد من الموضوعات ومن بينها كيف يتميز منهج المعتزلة كفرقة من الفرق الإسلامية عن منهج الفلاسفة، إذ من الواضح أن الفلاسفة إذا كانوا قد قالوا برأى يتشابه من بعض وجوهه مع رأى قال به المعتزلة، إلا أننا لابد أن نضع فى اعتبارنا أن منهج المعتزلة قد غلب عليه الاتجاه أو المنهج الجدلى، فى حين أن الفلاسفة قد فضلوا السير فى الطريق أو المنهج البرهانى إلى حد كبير، يجب أن نضع ذلك فى اعتبارنا حتى لا نخلط بين المتكلمين من جهة، والفلاسفة، فلاسفة العرب من جهة

أخرى، بل إن الفلسفة بمعناها الاصطلاحى الدقيق لا يدخل فيها أساساً إلا فلاسفة العرب، ونقصد بطبيعة الحال الفلسفة العربية.

هذا المعنى لم يكن غائباً عن ذهن الباحثة، ولجده واضحاً فى عناصر الباب الأول والذى تضمن كما قلنا مجموعة من الفصول والعناصر والنقاط، ومن بينها ، الاستدلال بين العقل والشرع، والأدلة على وجود الله، والعقل عند المعتزلة ، والتوحيد بين العقل والمعرفة، ودور السببية فى نظرتهم للعقل، والفرق بين المنطق المعتزلى والمنطق الأرسطى.

لقد رجعت الباحثة إلى العديد من المصادر والمراجع فى دراستها الخاصة بموضوعات الباب الأول. وقد فعلت ذلك أيضاً فى دراستها لموضوعات الباب الثانى من كتابها ، إذ أن الباب الأول كان مخصصاً لدراسة نظرية المعرفة عند المعتزلة. ومن الواضح أن هذا الباب يعد الباب الرئيسى من الكتاب، ومن هنا لم تدخر باحثتنا وسعها فى دراسة العديد من الموضوعات والمشكلات التى تدخل فى إطار هذا الباب، ومن بينها التمييز بين المعرفة اليقينية وغير اليقينية، والحس والعقل عند المعتزلة، وكيف توصل المعرفة الحسية إلى المعرفة العقلية، والشك عند المعتزلة، وكيف أن الشك يعد أفضل من الإيمان التقليدى الذى لا أساس له.

والشك عند المعتزلة لا يعد شكاً مطلقاً هداماً، بل إنه يعد شكاً منهجياً، ومن هنا فإن المعتزلة لم يقفوا عند الشك لمجرد الشك، بل إنهم انتقلوا من الشك إلى اليقين.

حللت الباحثة هذه الجوانب بنوع من الاستفاضة، وإن كانت توجد بعض العناصر التى كانت تحتاج إلى وقفة أطول، ولكن اتساع الموضوع الذى اختارته الباحثة مجالاً لدراستها، قد أدى بها إلى عدم الوقوف وقفة أطول - كما قلنا - عند قليل من العناصر والنقاط التى تدخل فى إطار البحث فى موضوع المعرفة عند المعتزلة، ودليلنا على ذلك أن المعتزلة من خلال الكتب التى وصلت إلينا من تراثهم، والذى فقد أكثره، قد فرعوا على البحث فى المعرفة عشرات الموضوعات والنظريات والمشكلات، وقد وقفت الباحثة عند بعضها، ومن بينها موضوع الواجب عندهم، والفرق بين الواجب من منظور المعتزلة، والواجب عند الأشاعرة، والمعرفة المكتسبة، والنظر والاستدلال، والتكليف، وهل النظر واجب عقلاً، وكيف يتولد العلم عن النظر، وماهى شروط النظر، والفرق بين المعجزة والكرامة، وأنواع المعجزة.

وإذا كانت الباحثة قد بذلت جهداً كبيراً فى دراساتها لهذه الموضوعات التى أدخلتها فى إطار الباب الثانى من بحثها ، فإنها بذلت أيضاً جهداً واضحاً فى دراستها لعناصر الباب الثالث من دراستها ، وقد خصصته لدراسات موضوع المعرفة والتوحيد .

وقد قسمت الباب الثالث إلى فصلين، فصل عن المنهج العقلى ومشكلة الذات والصفات عند المعتزلة، وفصل آخر عن نظرية المعرفة وتعلق الصفة بالموصوف عند المعتزلة.

ومن الواضح أن هذا الباب بفصليه- وكما أشارت باحثتنا السيدة مهرى - يرتبط موضوعه ارتباطاً رئيسياً بموضوع الباب الثانى بفصوله الثلاثة. ولعل قصد الباحثة من الفصل بين الباب الثانى والباب الثالث أنها أرادت التفرقة بين أصول المعرفة عند المعتزلة، وتطبيقات المعرفة على أول أصل من أصول المعتزلة وهو أصل التوحيد.

ومما يدلنا على ذلك انتقال الباحثة من دراسة موضوع المعرفة والتوحيد فى الباب الثالث، إلى دراسة موضوع المعرفة والعدل فى الباب الرابع من أبواب كتابها ، وهو يعد آخر أبواب الكتاب. ومن المعروف أن العدل يعد الأصل الثانى من الأصول الخمسة للمعتزلة. وقد اهتمت الباحثة فى دراستها لموضوعات الباب الرابع بتحليل موضوع التكليف والعدل الإلهى عند المعتزلة، والحوار بين المعتزلة والأشاعرة فى هذا المجال، وتحليل موضوع الصلاح والأصلح، والحسن والقبح العقليين عند المعتزلة، وغيرها من موضوعات ومجالات تدخل دخولاً مباشراً فى إطار الباب الرابع من أبواب كتابها ، كما تتعلق تعلقاً رئيسياً البحث الرئيسى وهو موضوع الاتجاه العقلى عند المعتزلة فى مجال المعرفة.

لقد انتصرت الباحثة لآراء المعتزلة وتعاطفت معهم إلى حد كبير، وإن كان هذا التعاطف من جانبها قد أدى بها إلى عدم إدراك وجود نقاط ضعف فى المنهج عند المعتزلة، وما أكثر نقاط الضعف عندهم . صحيح أنهم أفضل بكثير جداً من فرقة كلامية كالأشاعرة، تلك الفرقة التى لا تخلو بعض آرائها من نوع من الفكر الرجعى التقليدى، ولكن إذا وضعنا فى اعتبارنا المقارنة بين المعتزلة من جهة، وفلاسفة العرب من جهة أخرى، فإننا نجد انتصار الفلاسفة للاتجاه العقلى أكثر وضوحاً ودقة من الاتجاه العقلى عند المعتزلة، بل إن المعتزلة فى بعض آرائهم ومواقفهم كانوا غير داخلين فى إطار العقل قلباً وقالباً، من قريب أو من بعيد.

والواقع أننا لا نخفى سعادتنا بالدراسة الجادة العميقة التى بذلت فيها الباحثة مهرى حسن أبو سعدة أقصى جهدها. لقد عاشت مع هذه الدراسة سنوات وسنوات، وكانت تملك أدوات البحث من الصبر والتأنى والاطلاع الواسع المستمر على المراجع قديمها وحديثها، وأضافت إلى البعد الموضوعى، بعداً ذاتياً يدلنا على شخصيتها فى الدراسة، لم تكن غائبة عن الوعى فى دراستها، بل كانت حاضرة الشخصية حضوراً مستمراً.

وفى عالم انتشر فيه أشباه الباحثين والمثقفين، يسرنا أن نقدم لهذه الدراسة الجادة من باحثة متمكنة غزيرة الاطلاع، ونرجو لها التوفيق فى كل دراساتها فى المستقبل القريب، والمستقبل البعيد.

والله هو الموفق للسداد

القاهرة فى ١٥ / ٥ / ١٩٩٧ عاطف العراقى

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

تمهيد :

يحتل المعتزلة فى تاريخ فكرنا الإسلامى مكانة كبيرة. لقد دافعوا عن العقل الذى خلقه الله فينا دفاعا مجيدا، وبينوا لنا من خلال قيامهم بتأويل الآيات القرآنية أن الدين الإسلامى دعوة لاستخدام العقل، وأن العقل هو أشرف ماخلقه الله تعالى فينا، ولذلك كان للعقل دوره البارز فى تكوين آرائهم الفكرية وخاصة فى مشكلة المعرفة.

وقد تناول الباحثون دور العقل فى الفكر الاعتزالى فى كثير من الأبحاث ، ليثبتوا أهمية العقل فى تشكيل آراء المعتزلة للمجالات الإلهية من صفات وأفعال، أو فى تشكيل نظريتهم فى الأصول الخمسة أو فى أبحاثهم الطبيعية .

وسنحاول فى هذا الكتاب أن نتناول دور العقل فى المذهب الاعتزالى من جانب آخر ألا وهو تشكيل نظريتهم فى المعرفة من خلال فهمهم وتصورهم للعقل ذاته وكيفية قيامه بالعملية المعرفية وأدواته المنهجية والمعرفية التى تؤهله لأداء هذه المهمة .

وبالتالى سيتناول الكتاب بعض المشكلات المعرفية المتعلقة بالأبحاث المنطقية ومباحث المعرفة التى أثيرت من خلال أصول المعتزلة، ثم كيفية تطبيق النتائج التى توصلوا إليها فى المباحث المعرفية على أصولهم، وخاصة أصلى التوحيد والعدل باعتبارهما أساسا للأصول الثلاثة الباقية.

وإن كانت نظرية المعرفة عند المعتزلة غير واضحة المعالم فى بدايات ظهور المعتزلة إذ كان جل اهتمامهم هو نصرة التوحيد، أو التنزيه، وإثبات العدل لله سبحانه وتعالى، إلا أنه كان هناك منذ بداية تكوينهم نزعة سارية فى أفكارهم هى التى تحدد مسارهم فى فهم أصول العقيدة، ألا وهى النزعة العقلية التى على ضوئها فهموا آيات القرآن الكريم وأحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام . فقد فصلوا فى القرآن بين المحكم والمتشابه، فالمحكم عندهم هو ما يتصل بأمور العبادات والفقه من الأحكام، والمتشابه هو ما وافق رأيهم فى التنزيه المطلق لله سبحانه عن صفات المخلوقين ﴿ليس كمثله شئ﴾. أما فى الأحاديث فقد أخذوا بمبدأ الدراية قبل الرواية .

وقد بدأ المعتزلة مدافعين عن هذين الأصلين ضد الأديان الأ خرى وضد الثنوية والمشبهة والفرق الكلامية الأخرى التى تباينت آراؤها عن رأى المعتزلة فى التوحيد والتنزيه. وفى غمار مناقشات الدفاع هذه تطرق الجدل إلى أمور لم تكن هى المعنية بالبحث لدى المعتزلة ولكنهم خاضوا فيها ليدافعوا عن مذهبهم فى فهمهم لدينهم ولنصرة هذا الدين بوجهة نظرهم .

ولقد تفجرت مشكلة المعرفة لدى المعتزلة عندما تطرق الجدل والنقاش إلى: هل المعارف بالسمع ؟ أم بالعقل؟ وهل المعرفة بالله واجبة عقلا أم شرعا ؟ وكان هذا هو أساس الخلاف مع الأشاعرة من الفرق الكلامية، فقد كان ذلك واجبا عقلا عند المعتزلة لما كان العقل مجموعة من العلوم والمعارف عندها يمكن المكلف من أداء ما كلف وهو معرفته تعالى بتوحيده وعدله .

ومن خلال هذا الكتاب سنحاول أن نتبين دور العقل فى المعرفة لدى المعتزلة، وذلك من خلال التعرض لمجالات المعرفة التى بحثوا فيها وخاصة مشكة المعرفة بالله تعالى. وكذلك بعض المشكلات المعرفية المنطقية التى تطرقوا إلى البحث فيها من خلال أبحاثهم فى أصل التوحيد والعدل، ومعرفة كيفية معالجتهم لهذه المشكلات ومكانة العقل منها .

ولما كان المنهج هو الأسلوب أو الطريقة التى يتبعها المفكر أو الفيلسوف للوصول إلى نظريته فى المعرفة قمنا بالبحث فى منهج المعتزلة للتعرف إلى أى الاتجاهات يتبع؟ هل اتبع المنهج الحسى أم العقلى ؟ أم الحدسى ؟ للوصول إلى المعرفة.

وقد تناولنا بالبحث فى هذا المجال ما أثير من جدل حول منهج علم الكلام عموما واعتباره نوعا من الجدل الذى لايرتقى إلى مجالات البحث الفلسفى القائمة على أساس البرهان، وذلك باتهامه باستخدام مقدمات ظنية لاتؤدى إلى اليقين، على العكس من البحث الفلسفى الذى يستخدم مقدمات يقينية ، وذلك حتى نتعرف على موقف المعتزلة من هذه المقدمات وهل اكتفوا بالفعل بالوقوف عند مقدمات ظنية جدلية ؟ أم ارتقوا إلى المقدمات، اليقينية البرهانية؟ وإذا كانوا قد ارتقوا على مجرد المقدمات الظنية وخرجوا بذلك من مجال الجدل إلى مجال الاتجاه العقلى القريب من البحث الفلسفى، فهل كان ذلك أثرا بالفلسفة اليونانية أو لظروف خارجية؟ أم كان ذلك وليد البيئة الإسلامية تابعا من مشكلاتها ومن منبعها الرئيسى (السمع) بشقيه الرئيسيين القرآن والسنة.

وقد أدى بنا البحث فى ذلك إلى البحث فى المنطق الأرسطى باعتباره ممثلا لمنهج الفلسفة اليونانية، لنتبين هل اتبعه المتكلمون المسلمون للوصول إلى نظرياتهم؟ أم أنهم أنشأوا منهجا خاصا بهم ومنطقا جديدا يتفق وعقيدتهم الدينية ، ويساعدهم على إثبات هذه العقيدة عقليا ، فكانت لهم براهينهم الخاصة التى نتجت عن هذا المنهج .

وإذا كان المعتزلة قد ارتضوا- كما سنرى- المنهج العقلى واعتبروا العقل هو الموصل إلى المعرفة، فكان لزاما عليهم أن يحللوا مفهوم العقل ويتوصلوا إلى ماهيته، ليتكون لهم تصور خاص عنه ليعرفوا بعد ذلك كيف يمكن للعقل القيام بالعملية المعرفية.

ولقد خرج المعتزلة نتيجة لأبحاثهم بمفهوم خاص للعقل قاموا فيه بالتوحيد بين العقل والمعرفة، فأصبح العقل عندهم هو مجموعة المعارف والعلوم ، فلم ينظروا إليه على أنه أداة أو آلة أو قدرة على المعرفة بل هو المعرفة، ذاتها لما هو عليه من بنية مخصوصة بإيجاب خلق الله فينا وعلى ذلك فكل الناس متساوون فى هذه البنية .

وقد كان لهذا التصور للعقل دوره الكبير فى تشكيل نظرية المعرفة عند المعتزلة وهو ما سنحاول إثباته فى هذا الكتاب، من خلال تناولنا للمعارف وتقسيمات المعتزلة لها، ولما أسموه كمال العقل فينا ولا من قبلنا، أو ما يعرف بضرورة وما يعرف باضطرار، وكيف أن كلا منهما عقلى، بل إنهم اعتبروا المعارف السمعية والحسية من مجموعة المعارف العقلية .

ولكى تتضح النظرية - أو المشكلة بالأسلوب الكلامى - أكثر، سنحاول تطبيقها على أصلين أساسيين من أصولهم هما أصلا التوحيد والعدل، من خلال مناقشة بعض المشكلات المعرفية التى ارتبطت بها، وفى نفس الوقت كان لها دورها الرئيسى فى تشكيل آرائهم فى مشكلة المعرفة .

فمثلا من خلال أصل التوحيد وهو الأصل الذى يبحث فى صفاته تعالى وكيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفات وما يثبت له وما ينفى عنه، بدأوا الكلام فى شيئية المعدوم وكان ذلك حتى يتوصلوا إلى إمكان إطلاق لفظة شئ عليه تعالى، وهذه المشكلة من المشاكل التى أثارت كثيرا من الجدل، وأثارت ضدهم الخصوم، وهى بالطبع ذات طابع معرفى من حيث إنها تبحث فى : هل الإسناد فى القضية الحملية يقتضى وجود الموضوع - الوجود العينى- أم لا ؟

كما أنهم فى مجال كيفية استحقاقه تعالى للصفات سنجدهم قد بحثوا فى مباحث معرفية، منها نظرية المعانى التى قال بها معمر، وهى مشكلة تبحث فى العلاقة بين المفهوم والماصدق فسنحاول من خلال هذا الكتاب التعرف على هذه النظرية ومدى ارتباطها بنظريتهم فى المعرفة أو دور المعرفة فيها من حيث إن القول بها قد أكد على جانب المفهوم - الصورة - والتقليل من شأن الماصدق - المادة - وكيف أدت هذه النظرية إلى الانتقادات من خصوم المعتزلة .

فقاموا بتصحيحها على يد أبى هاشم بقوله بنظرية الأحوال ، وهى الفكرة التى أثارت كثيرا من الجدل داخل المذهب المعتزلى نفسه، فمنهم من قبلها ومنهم من رفضها. ومن خلال الكتاب سنتعرف على مدى نجاح هذه النظرية فى حل مشكلة كيفية استحقاقه تعالى للصفات، وكيف كان لها دورها فى تشكيل نظرية المعرفة من حيث إنها تبحث فى مشكلة الحد الكلى والحد الجزئى أيهما أسبق؟ وهل القضية الكلية هى موضوع العلم أم القضية الجزئية؟ أو بمعنى آخر هل للكليات من أجناس وأنواع وجود فى الأعيان أم أن الكليات تصورات عقلية مدركة بالضرورة، أو بالاستدلال، وهى سابقة منطقيا على الأفراد؟

أما عن أصل العدل فهو مجال الأفعال ، وأنه تعالى لا يفعل إلا الحسن، ولابد من أن يفعل الواجب ولايتعبد إلا على وجه يحسن ، وبيان ذلك لايتم إلا ببيان حقيقة الفعل وأحكام الأفعال، وفى هذا المجال سنحاول بيان دور العقل من خلال نظرتهم للعدل الإلهى والحكمة الإلهية .

وذلك من خلال نظرتهم السابقة للعقل من كونه مجموعة من المعارف يشتمل على معرفة الحسن والقبح والواجب كمبادئ عقلية أولية ، واعتبار جلب المنفعة ودفع الضرر من كمال العقل فينا ، فنعرف بذلك مايحسن منه تعالى ، وما يجب له، وما يجب علينا وما يقبح منا على المستويين العقلى والشرعى .

وسنحاول معرفة كيف تحقق لهم بإثبات العدل الإلهى بنظرية الحسن والقبح إثبات التكليف والقول بالصلاح والأصلح، وكيف أصبح أساس التكليف والعدل من حيث إن العدل يعرف بضرورة العقل ، وإثبات تعلق الفعل بالفاعل يعرف أيضا بكمال العقل، وكيف أنهم أوجبوا المعرفة بالله عقلا، وأثبتوا التكليف العقلى قبل التكليف الشرعى.

وعلى هذا تم تقسيم كتاب **الاتجاه العقلى فى مشكلة المعرفة عند المعتزلة** على النحو التالى :

الباب الأول

المنهج عند المعتزلة

يتناول هذا الباب أسلوب المعتزلة فى الوصول إلى المعرفة، هل كان أسلوبا جدليا معتمدا على مقدمات ظنية أم أنه أسلوب عقلى يعتمد على مقدمات عقلية يقينية، وهل كان ذلك تأثرا بالفلسفة اليونانية ؟أم كان أصيلا نابعا من منابع الإسلام ذاتها ؟ وأيضا يبحث فى تصورهم لماهية العقل لما كان هو الموصل إلى المعرفة .

وعلى هذا سينقسم هذا الباب إلى ثلاثة فصول :-

الفصل الأول

منهج المعتزلة بين الجدل والفلسفة

ويتناول هذا الفصل رفض المعتزلة الاعتماد على مقدمات ظنية واعتمادهم على مقدمات يقينية، والفرق بين مجالات البحث عندهم، أى مجال البحث فى العقائد ومجال البحث فى العبادات، وكيفية تغير أسلوب البحث .

الفصل الثانى

العقل عند المعتزلة

ويتضمن هذا الفصل تعريفهم للعقل، ومن العاقل؟ وما تصورهم للعقل؟ وما بنية العقل الذى خلقه الله تعالى عليها ليمكن بها من معرفته تعالى .

الفصل الثالث

المعتزلة بين التأثر والأصالة

ويبحث هذا الفصل فى مدى تأ ثر المعتزلة بالفسلفة اليونانية والمنطق الأرسطى، وهل قدم المعتزلة منطقا جديدا يخدمون به وجهة نظرهم العقائدية .

الباب الثانى

المعرفة عند المعتزلة

ويتناول هذا الباب البحث فى مشكلة المعرفة ، محاولين توضيح دور العقل فيها نتيجة لتصورهم له حتى أصبحت المعارف عندهم عقلية ، الضرورى منها والنظرى، والبحث فى تقسيمات كمال العقل عندهم، ودور العقل فى المعارف الحسية والمعارف العقلية .

وعلى هذا سينقسم البحث فى هذا الباب إلى ثلاثة فصول :

الفصل الأول

المعرفة بين الذاتية والموضوعية

ويتناول هذ الفصل البحث فى المعيارين اللذين وضعهما المعتزلة للتأكد من المعرفة أو لحصول المعرفة عند توافرهما ، وهما المعيار الذاتى (سكون النفس) والمعيار العملى مطابقة الواقع؛ وبذلك يردون شك الشكاك والسوفسطائيين فى المعرفة، كما نبحث بعد ذلك فى العلاقة بين الحس والعقل لدى المعتزلة، وهل ضحوا بالحس فى سبيل العقل أم أنهم يعتمدون على الحس فى المعرفة، ويعتبرونه أداة موصلة إلى المعرفة عن طريق تفرقتهم بين الحاس والحس والمحسوس، وبذلك أصبحت المعرفة الحسية عندهم قسما من المعرفة العقلية.

الفصل الثانى

الأخبار

وسيتناول هذا الفصل البحث فى كيفية إدراكنا للأخبار بالضرورة، ومايؤدى إليه ذلك من اعتبارهم أن المعرفة السمعية معرفة عقلية ، وأن العقل هو أساس المعارف وأنه هو الضامن لمعرفتنا السمعية والتصديق بها .

الفصل الثالث

المعرفة المكتسبة

وسيتناول بالبحث النظر والاستدلال كشق ثان من شقى المعرفة، وكيف أنهم بهذا الشق أوجبوا معرفة الله عقلا قبل وجوبها شرعا، وأوجبوا بذلك التكليف العقلى قبل التكليف الشرعى .

الباب الثالث
المعرفة والتوحيد

وفى هذا الباب سنتناول بالبحث تصور المعتزلة للوحدانية، بنفيهم كون الصفات منفصلة عن ذاته تعالى ، وما أدى إليه هذا النفى من اتهامهم بالتعطيل ولجوئهم إلى نظرية المعانى التى وضعت التميزات بين الصفات ومفهوماتها، ونظرية الأحوال التى أوضحت الصلة بين الذات وصفاتها وحلت مشكلة الكيف، وكذلك سنتناول موضوع شيئية المعدوم وما أثاره من هجوم على المعتزلة فى نظريتهم للمعرفة باستخدامهم كمال العقل فى معرفة ما يثبت له تعالى وما يسلب عنه من صفات .

وعلى هذا سينقسم هذا الباب إلى فصلين :

الفصل الأول

المنهج العقلى فى مشكلة الذات والصفات عند المعتزلة

ويتناول هذا الفصل النشأة الإسلامية لمشكة الذات والصفات وسنحاول من خلال هذا الفصل معرفة دور كمال العقل فى معرفة الصفات من خلال وجود بعض الأفكار الأولية.

كذلك سنتناول فيه الاتجاه السلبى فى نفى الصفات ، محاولين معرفة دور هذا الاتجاه فى الفكر الاعتزالى .

الفصل الثانى

نظرية المعرفة وتعلق الصفة بالموصوف عند المعتزلة

وسنتناول فى هذا الفصل تطور آراء المعتزلة فى مشكلة تعلق الصفات بالذات حتى نتفادى هجمات الخصوم التى تركزت فى أنهم وحدوا بين الذات وصفاتها وضحوا فى سبيل ذلك بمفاهيم الصفات وأصبح عندهم المفهوم من العلم هو نفسه المفهوم من القدرة .

وهو ما حاولت المعتزلة الدفاع عنه بشتى الطرق ، ابتداء من معانى مُعمر حتى أحوال أبى هاشم .

ومن خلال هذا الفصل سنحاول أيضا معرفة دور نظرية المعرفة فى بعض المشكلات التى أثيرت من خلال مناقشة تعلق الصفات بالذات . مثل مشكلة شيئية المعدوم وصفة

العلم، وكيفية تعلق العلم القديم بالمعلوم الحادث وغيرها من المشكلات ليتضح لنا مدى اتباعهم للمنهج العقلى.

الباب الرابع

المعرفة والعدل الإلهى

وفيه سنتناول بالبحث تصور المعتزلة للعدل عن طريق نفى الظلم عنه أو فعل القبيح من خلال مبدأى الحسن والقبح العقليين .

فأفعاله تعالى كلها حسنة ولاتوصف بالقبح ودور مشكلة المعرفة فى هذا حيث إنها من كمال العقل فينا.

وسينقسم هذا الباب إلى ثلاثة فصول تشكل فى مجموعها أصل العدل عند المعتزلة.

الفصل الأول

العدل والتكليف

وسنتناول فى هذا الفصل التكليف من حيث إنه أساس العدل الإلهى فى علاقته بالمكلف حيث إنه لايكلفه مالا يطيق . وبالتالى فعليه تمكينه من أداء ما كلفه بإزاحة العلة وإكمال العقل .

الفصل الثانى

نظرية الصلاح والأصلح

وهى النظرية التى أثارت الكثير من خصومهم ضدهم. وسنحاول فى هذا الفصل توضيح دور المعرفة فى تكوين هذه النظرية لديهم من حيث اشتمالها على فكرة الواجب العقلية .

الفصل الثالث

نظرية الحسن والقبح العقليان

وسنتناول فى هذا الفصل ما أدت إليه هذه النظرية من إيجاب المعارف عقلاً بإثبات صفات ذاتية فى الأفعال ، فأصبح الحسن والقبح غير تابعين للأمر والنهى الشرعيين، فأصبح العدل عدلا لحسنه وصفة لله تعالى من حيث إنه صفة كمال يجب أن يتصف بها القديم تعالى.



الباب الأول

المنهج عند المعتزلة

المنهج هو الطريق أو الأسلوب الذى يتبعه المفكر أوالفيسلوف للوصوال إلى بناء نظريته فى المعرفة، وهذا المنهج يتحدد باختياره للأداة التى يصل بها إلى هذا النسق. فهناك من يرتضى العقل أداة ، أى أنه يتبع «المنهج العقلى» وهناك من يرتضى «المنهج الحسى» بارتضائه الحس أداة .[1]

وبالنسبة لفرق المسلمين، إن جاز استخدام هذا التعبير على كل من أخذ لنفسه طريقا خاصا من المسلمين يوصله إلى المعرفة بالله- فهناك الفرق الكلامية وهناك الصوفية وهناك الفلاسفة فكل منهم اتبع منهجا معينا للوصول إلى بغيته. وذلك لم يتم فى بداية الإسلام وأول ظهوره، وإنما كان ذلك بعد مرور السنين، وبعد أن دخل فى الإسلام غير العرب واحتك المسلمون بكل الجنسيات والثقافات المختلفة نتيجة للفتوحات وانتقال هذه الثقافات[2].

وبرز دور «العقل» فى فهم نصوص القرآن وفى المدافعة عن الدين الإسلامى ضد الحاقدين من أصحاب الديانات القديمة[3]، وأصبح هناك ضرورة للتسلح بسلاح هؤلاء الأعداء للرد على هجماتهم، فكان سلاح المسلمين هو فهم القرآن وفهم الدين بمنظور جديد[4] واستخدموا فى ذلك منهجا جديدا.

ولكن كما سبق أن أشرنا أن المسلمين لم يكونوا على طريقة واحدة فى ذلك ، (فالصوفية) مثلا اتبعت المنهج الحدسى الذى يتبع التجربة الباطنية ، واتفق معهم فى ذلك (الشيعة) من حيث الفهم الباطنى للقرآن[5]. أما (الأشاعرة) و(المعتزلة) فقد اعتمدوا على العقل للوصول للمعرفة فكان منهجهم عقليا، وإن اختلفوا فى تطبيق هذا المنهج فى مذهبيهما.

فالمعتزلة اعتبرت المعارف (واجبة بالعقل)[6]، واعتبرها الأشاعرة (واجبة بالشرع)[7] فأدى ذلك الى اختلاف كبير فى المذهبين ، وكانت بذلك المعتزلة أقرب المسلمين إلى اتباع المنهج العقلى فى المعرفة.

(١) د . توفيق الطويل – أسس الفلسفة الطبعة الرابعة سنة ١٩٦٤ ، ص ٣٤١ : ٣٧٤

(٢) د / سليمان دنيا – التفكير الفلسفى الإسلامى الطبعة الاولى ١٩١٧ ص ٣٢٧ .

(٣) د / على سامى النشار : نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام طبعة ١٩٥٤ ، ٧ .

(٤) سليمان دنيا : التفكير الفلسفى ، الطبعة ، ١٩٦٧ ص ٣٢٧ .

(٥) النعمان بن حيون التميمى : أساس التأويل : منشورات دار الثقافة بيروت ص ٨ .

حنا الفاخورى – خليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية جـ ١ : ص ٣٣ .

هنرى كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، الترجمة العربية : نصير مروة : الطبعة الأولى ١٩٦٦، ص٨

(٦)، (٧) الشهرستانى : الملل والنحل – هامش الفصل فى الملل والنحل لابن حزم ح ١ ص ٤٩، ص . ٥.

وإن كان علم الكلام عموما أو علم البحث فى المسائل العقائدية والدفاع عن الدين فى نظر الكثيرين ذا طابع جدلى أو منهج جدلى لامنهج عقلى فلسفى[1].

لذلك سنتناول فى هذا الباب التفرقة بين المنهج (الجدلى الظنى) و (المنهج اليقينى) لنعرف بأى المنهجين اقتدى المعتزلة فى الوصول إلى نظريتهم فى المعرفة، وذلك عن طريق مقارنة آراء المعتزلة ومنهجهم الخاص بكل من المنهجين، وكذلك بالتعرف على نظرتهم للعقل، ليتأكد لنا الدور الذى قام به العقل فى هذا المنهج، وبالتالى فى النظرية من بعد، ثم بعد ذلك سنتعرض للآراء القائلة بتأثير الثقافات المختلفة على علم الكلام وخاصة عند المعتزلة.

وعلى ذلك سنقسم فصول هذا الباب إلى :

الفصل الأول : منهج المعتزلة بين الجدل والفلسفة :

وفيه سنتناول بالبحث المقدمات اليقينية والمقدمات الظنية والتعرف على أى المقدمات اعتمدت المعتزلة فى الوصول إلى المعرفة، وأنهم قاموا بالتفرقة بين مجالين من مجالات البحث وهما مجال البحث فى العبادات ومجال البحث فى العقائد معتمدين فى ذلك على أربعة أنواع من الدلالة: حجة العقل والكتاب والسنة والإجماع.

أو بمعنى آخر معتمدين على نوعين من الدلالة هما الدلالة المنهجية (حجة العقل) والدلالة المعرفية - الكتاب والسنة والإجماع.

الفصل الثانى : العقل عند المعتزلة :

وفيه سنتناول بالبحث نظرة المعتزلة للعقل، وتطور هذه النظرة إلى أن وصلوا بها إلى أنه مجموعة العلوم أو المعارف التى بها يمكن المكلف من أداء ما كلف، ورفضهم أن يكون العقل قدرة أو أداة أو آلة بها يستطيع الإنسان المعرفة؛ وذلك حتى ينفوا عنه تعالى تكليف ما لا يطاق.

---

(١) د . عاطف العراقى : ثورة العقل فى الفلسفة العربية : الطبعة الخامسة ، ١٩٨٤ ص ١٩ .
والغزالى : إحياء علوم الدين : الجزء الأول : ١٣٥٦ هـ ، ص ١٦٢ .

وسنتناول أيضا تصورهم لبنية العقل وأنه يشتمل فى هذه البنية المتكاملة على الأدلة المعرفية والأدلة المنهجية أو مايعرف بكمال العقل .

الفصل الثالث : المعتزلة بين التأثر والأصالة:

وسنتناول فى هذا الفصل مشكلة تأثر المعتزلة بالفلسفة اليونانية عارضين للآراء القائلة بأن نشأة علم الكلام كانت نتيجة لهذا التأثير، ومحاولة معرفة النشأة الحقيقية لمشكلات علم الكلام مرجحين الرأى بنشأته الإسلامية معتمدين فى ذلك على رفض المعتزلة لمنطق اليونان لرفضهم إلهياته، وكذلك تقديمهم لمنطق جديد يتلاءم ونظرة الإسلام لله تعالى.

الفصل الأول

منهج المعتزلة بين الجدل والفلسفة

قبل أن نتكلم عن منهج المعتزلة كفرقة كلامية علينا أن نعرف أولا ماعلم الكلام؟- وما موضوعه؟- وما الغرض منه .

وذلك لأن علم الكلام له منهجه الخاص المتبع فيه للوصول إلى غايته، فإذا تعرفنا على الموضوع والغاية سهل علينا استخلاص المنهج من بعد، ومعرفة مدى صلاحيته لهذا العلم.

ولقد أورد التفتازانى فى شرحه للعقائد النسفية تعريفا لعلم الكلام بتعريفه لموضوعه فيقول «العلم المتعلق بالأحكام الفرعية أى العملية فيسمى علم الشرائع والأحكام وبالأحكام الأصلية أى الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات»(١)

وبتعريفه لموضوعه يكون متفقا مع الشهرستانى الذى يقول فى موضوع علم الكلام: (إنه: إذا كان الدين منقسما إلى معرفة وطاعة. والمعرفة أصل والطاعة فرع فمن تكلم فى المعرفة والتوحيد كان أصوليا ، ومن تكلم فى الطاعة والشريعة كان فروعيا. والأصول هى موضوع علم الكلام. والفروع هى موضوع علم الفقه)(٢) .

ولقد أورد التهانوى عدة تعريفات لعلم الكلام فى كشاف اصطلاحات الفنون منها (علم يسمى بأصول الدين أيضا ، وسماه أبو حنيفة - رحمه الله - بالفقة الأكبر فى مجمع السلوك، ويسمى بعلم النظر والاستدلال ويسمى أيضا بعلم التوحيد والصفات)(٣)

وعن الموضوع قال القاضى الأرموى «موضوع ذات الله تعالى إذ يبحث فيه عن عوارضه الذاتية التى هى صفاته الثبوتية السلبية وعن أفعاله، إما فى الدنيا كحدوث العالم، وإما فى الآخرة كالحشر، وعن أحكامه فيها كبعث الرسل ونصب الإمام فى الدنيا من حيث إنهما واجبان عليه تعالى أم لا. والثواب والعقاب فى الآخرة من أنهما يجبان عليه أم لا ؟»(٤)

---

(١) التفتازانى : شرح العقائد النسفية - الجزء الأول طبعة ١٣٢٩ هـ ، ص ١٢ : ١٥

(٢) الملل والنحل - هامش الفصل لابن حزم ج ١ : ص ٤٨ .

(٣) التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون ، تحقيق د. / لطفى عبد البديع ص ٣٠ - ١٩٦٣ .

(٤) التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون - ص ٣١، ٣٢ .

ومنهم من عرفه بالغرض والغاية، أمثال الأيجى الذى يقول فى تعريفه « الكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه»[1].

وكذلك الغزالى يقول عن الغاية والغرض من علم الكلام : أنها الترقى من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان، وإرشاد المسترشدين بإيضاح الحجة لهم، وإلزام المعاندين بإقامة الحجة عليهم، وحفظ قواعد الدين أن يزلزلها شبه المبطلين، وأن تبتنى عليه العلوم الشرعية»[2].

وهو نفس ما ذكره الأيجى عن فائدة علم الكلام[3]

وأيضا عرفه ابن خلدون بغايته فيقول : « علم الكلام علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية ، والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة ، وسر هذه العقائد هو التوحيد»[4].

ومن التعريفات السابقة لعلم الكلام نعرف مجال بحثه، أما الغرض منه فكان محاولة لفهم الدين وفهم العقيدة، كما سنرى فى الفصل الخاص بأصالة المنهج، ثم تطور بعد ذلك فأصبح دفاعا عن الدين ، كما جاء على لسان ابن خلدون .. ويعزى الدكتور عبد الرحمن بدوى ذلك إلى الحملة التى شنها أحمد بن حنبل على علم الكلام والمتكلمين ، فأخذ هؤلاء فى الدفاع عن هذا العلم وتبرير الاشتغال به ووصفه بأنه القادر على نصرة الدين والدفاع عنه ضد خصومه ، فهى إذن مرحلة تالية لمرحلة فهم الدين والعقيدة[5].

مقدمات الجدل والفلسفة :

ولما كان السائد والمعروف عن غرض علم الكلام أنه الدفاع عن الدين، وذلك لايكون إلا بالحجج ، فوصف علم الكلام بالجدل والبعد عن التفكير الفلسفى لأنه بدأ من مسلمات.

---

(١) الأيجى : المواقف - سلسلة مطبوعات فى علم الكلام ص ٧ .

(٢) التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون ، ص ٣٢ .

(٣) الأيجى : المواقف ص ٨ .

(٤) مقدمة ابن خلدون : طبعة دار الشعب ص ٤٢٣ .

(٥) د/ عبد الرحمن بدوى : مذاهب الإسلاميين : جـ١ الطبعة الثانية ١٩٧٩ ، ص ١٤ ، ١٥ .

ولذلك علينا أن نتعرف أولا على مقدمات علم الكلام، هل هى مسلمات أم كان محاولة لفهم الدين والخروج بعقيدة إيمانية عقلية عن طريق استخدام مقدمات عقلية للوصول إلى هذا الفهم الذى كان هو الغاية الأولى من هذا العلم .

فالتفرقة بين منهج جدلى وآخر فلسفى ، تقوم على أساس التفرقة بين المقدمات التى يبدأ منها كل منهما، ومقدمات المنهج الجدلى مقدمات ظنية ، ومقدمات المنهج الفلسفى يقينية.

والمقدمات الظنية هى : المقولات - المظنونات - المسلمات - المشهورات - المخيلات - الوهميات[1] .

والمقدمات اليقينية : هى الأوليات العقلية المحضة - المحسوسات - المجربات- المتواترات - القضايا التى عرفت لا بنفسها بل بوسط - الحدسيات[2] .

وهدفنا فى هذا الفصل هو التعرف على منهج المتكلمين ، وخاصة المعتزلة، فى الوصول إلى المعرفة بالله تعالى، وذلك يتم من خلال بحوثهم فى مجال الآلهيات وأدلتهم على إثبات حدوث العالم، ومنه إلى إثبات وجود الصانع ، وهل كانوا فى ذلك مستخدمين المقدمات الجدلية؟ أم المقدمات اليقينية؟ وهذا يتم من خلال التفرقة بين مجالين للبحث لدى المتكلمين : الأول «مجال الآلهيات» والثانى «مجال الشرع أو العبادات» .

ففى مجال الآلهيات أعلن المعتزلة أن الله لا يعرف ضرورة ، ولذلك استخدموا الدليل فى معرفته، لأن «الطريق إلى العلم بالغير إذا لم يكن معلوما ضرورة إنما هو الدلالة»[3].

والدلالة عند المعتزلة هى «ما إذا نظر الناظر فيه أوصله إلى العلم بالغير إذا كان واضعه وضعه لهذا الوجه»[4]. وكذلك يعرفه الباقلانى بأنه «هو المرشد إلى معرفة الغائب

(١) د / عاطف العراقى : ثورة العقل فى الفلسفة العربية - الطبعة الخامسة ، ص ٥٩ : ٦٩، الأيجى ، المواقف ص ٣٨ .

(٢) د / عاطف العراقى : ثورة العقل فى الفلسفة العربية ص ٤٧ : ٥٤ ، الأيجى : المواقف ص ٣٨ ، محك النظر للغزالى ص ٤٨ : ٦٧ .

(٣) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة : تحقيق د . عبد الكريم عثمان : الطبعة الاولى : سنة ١٩٦٥ ، ص ٨٧ .

(٤) المصدر السابق : نفس الصفحة .

عن الحواس، وما لايعرف باضطرار الذى ينصب من الأمارات ويورد من الإيماء والإشارات ما يمكن التوصل به إلى معرفة ماغاب عن الضرورة والحس ومنه سمى دليل القوم دليلا»[1].

ويحصر الأيجى[2] اختلاف المتكلمين فيما إذا كان العلم بالدليل هو العلم بالمدلول أم لا، فى ثلاثة آراء : الأول رأى الإمام الرازى فى أن هناك دليلا مستلزما ومدلولا لازما ودلالة هى نسبة بينهما متأخرة وأنها متغايرة .

والرأى الثانى أن الدلالة غير الدليل، وأنها علة الحكم على المدلول وهى مغايرة له.

والرأى الثالث للأشاعرة ويستندون فيه إلى أنه قد يدل الشئ على غيره نظرا إلى ذاته وإلا لزم التسلسل فلا واسطة بين الدليل والمدلول، وعلى ذلك لايوجد أمر ثالث هو غير الدليل والمدلول وعلى ذلك كان رأيهم أن وجه الدلالة هو صفة الدليل .

وأعتقد أن الرأى الثانى هو رأى المعتزلة، وذلك لأنهم فرقوا بين الدليل والمدلول، واشترطوا لكى يولد النظر العلم أن يكون الناظر غير عالم بالمدلول ولكنه ينظر فى الدليل على وجه يعلم به وجه الدلالة على المدلول. فيقول القاضى عبد الجبار :«لأن من حقه أن لايولد-النظر- إلا إذا كان الناظر عالما بالدلالة على الوجه الذى يدل»[3] فالوجه الذى يدل هنا المقصود به الواسطة أو علة الحكم التى تكون بين الدليل والمدلول، أو تلك العلاقة التى على أساسها يحصل العلم بالمدلول عند النظر فى الدليل .

فكل مدلول له الدليل الخاص به ووجه الدلالة الذى يدل عليه، لأنه إذا نظر فى دليل حدوث الأجسام لم يحصل عنده اعتقاد النبوات ، وإذا نظر فى دليل إثبات الأعراض لم يحصل عنده العلم بإثبات المحدث[4] .

---

(١) الباقلانى : التمهيد. تحقيق د . محمد عبد الهادى أبو ريدة - د . محمود الخضيرى سنة ١٩٤٧ ، ص٣٩ .

(٢) الأيجى : المواقف : سلسلة مطبوعات علم الكلام : ص ٣٤ .

(٣) القاضى : المغنى فى أصول التوحيد والعدل ، الجزء الثانى عشر : ص ٧٨ ، النظر والمعارف .

(٤) المصدر السابق ، ص ٧٧ .

مجالات البحث عند المتكلمين ونوع الأدلة المستخدمة فيها:

وقبل الكلام عن الأدلة التى اعتمد عليها المتكلمون يجب التفرقة بين نوعين من مجالات البحث لدى المتكلمين، فقد فرقوا بين مجال أصول العقيدة ومجال الشرعيات، وقد استخدموا فى كل منهما نفس المنهج بشئ من التعديل بالنسبة للمقدمات .[1]

وكذلك التفرقة فى المنهج بين أدلة منهجية وأخرى معرفية يكون الكتاب والسنة والإجماع أدلته المعرفية فى مجال الشرع، ويكون فى مجال العقليات كمال العقل وأصول الأدلة الأخرى من المحسوسات والمجربات مثلا هى الأدلة المعرفية له .

أما الأدلة المنهجية فهى الاستدلال بجميع أنواعه من استقراء وقياس فى كل من مجال العقليات ومجال الفقه مع بعض الاختلاف فى المسميات، فمثلا قياس الغائب بالشاهد والتمثيل يطلق عليه فى الفقه القياس[2] .

وهذه التفرقة وإن كانت موجودة عند المتكلمين ومنهم المعتزلة إلا أنها لم تكن واضحة، فهم لم يقسموا الكلام فيها؛ وذلك لأنهم لم يميزوا بين مجالات البحث. فالمتكلم كان متكلما وفقيها باحثا فى كل من المجالين دون تفرقة ، وكان جل ما يفرقون فيه على سبيل جمل اعتراضية هو أن هذا بحث فى الأصول ، وهذا بحث فى الفروع ، وإن كانت التفرقة واضحة ومتميزة فى الذهن.

فالأشاعرة مثلا سنجدهم فرقوا بين ما يعرف بالشرع وما يعرف بالعقل فيرى البغدادى: «أن الأمور العقلية يدل عليها العقل قبل ورود الشرع والأحكام الشرعيــة لادليل عليها غير الشرع»[3]

فالعقول عندهم «تدل على صحة الصحيح واستحالة المحال على حدوث العالم وتناهيه وجواز الفناء عليه جملة وتفصيلا، وعلى إثبات صانعه وتوحيده وصفاته وعلى جواز بعثة الرسل من غير وجوب لذلك، وعلى جواز تكليف العباد ومنها دلالة على أنه لاواجب على أحد قبل ورود الشرع »[4]

(١) الغزالى : معيار العلم : سنة ١٣٢٩ هـ ص ٩١ .

(٢) الغزالى : المصدر السابق ص ٧٨ .

(٣) البغدادى : أصول الدين، الطبعة الأولى: ١٩٨١: منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت – ص ٢٥.

(٤) المصدر السابق : ص ٢٠٢ .

أما ما يعرف بالشرع عندهم فهو الأحكام الشرعية من وجوب وحظر وإباحة، وطريق المعرفة به «وورود الخبر والأمر من الله تعالى فيه بالخطاب أو على لسان رسول دلت المعجزة على صدقه»(١). وكذلك يعرف بالشرع نعيم أهل الجنة وعذاب الكفرة فى النار، وكذلك مايجوز إطلاقه على الله تعالى من مسميات فطريقه الشرع دون العقل عندهم.

وقد أجمع الأشاعرة على أن الأحكام الشرعية تنتزع بالقياس الشرعى من «الأصول المنطوق بها وما جرى مجرى القياس على العلة من ضرب الاجتهاد الذى يسوغ الحكم بمثله من الشرع على مذهب القياسيين»(٢).

فأحكام الفروع الاجتهادية أركانها «أربعة تعود إلى اثنين الكتاب والسنة والإجماع والقياس»(٣).

وقد فرق الشهرستانى بين الاجتهاد فى الأصول (العقائد) والفروع (الفقه) بأن الناظر فى المسائل الأصولية والأحكام العقلية اليقينية القطعية يجب أن يكون متعين الإصابة فالمصيب فيها واحد بعينه ولا يجوز أن يختلف المختلفان فى حكم عقلى حقيقة الاختلاف بالنفى والثبات على شروط التقابل(٤)«أما المجتهد المصيب فى الفروع» فأكثرهم على أنه لايتعين فالمصيب واحد لابعينه»(٥).

وذلك راجع إلى أن فى هذه الفروع «يتردد المجتهد بين النصوص والظواهر والعمومات والمسائل المجمع عليها فيطلب الرابطة المعنوية أو التقريب من حيث الأحكام والصور»(٦).

فالدليل النقلى إذن لايفيد اليقين بل يفيد الظن والعمل فقط، وذلك «لتوقفه على العلم بالوضع والإرادة، وإنما يثبت بنقل اللغة، والنحو، والصرف. وأصولها تثبت برواية

(١) المصدر السابق: ص ٢٠٣.

(٢) الباقلانى: التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة تحقيق: محمود الخضيرى - عبد الهادى أبو ريدة ص ٣٩.

(٣) الشهرستانى: الملل والنحل: ص ٣١ جـ ١ الغزالى إحياء علوم الدين. وقد أخرج الغزالى القياس وأضاف آثار الصحابة ص ٢٩، جـ ١.

(٤) الشهرستانى: الملل والنحل: ص ٣٤ ج ٢

(٥) المصدر السابق، ص ٣٧ ج ٢

(٦) المصدر السابق ص ٣٦.

الآحاد وفروعها بالأقيسة، وكلاهما ظنى والثانى يتوقف على عدم النقل والاشتراك والمجاز والإضمار والتخصيص والتقديم والتأخير والكل لجوازه لايجزم بانتفائه بل غايته الظن»[1].

والذى يدل على وجود التفرقة عندهم بين أدلة معرفية وأخرى منهجية قول الباقلانى: «ثم إن الأدلة السمعية جارية فى الكشف عن صحة القياس مجرى ما قد ذكرناه من الأحكام العقلية وإن كان فرعا لأدلة العقول وقضاياها»[2]، وهنا يقصد الباقلانى الأدلة المنهجية أو المنهج المتبع فى انتزاع الحكم من الدليل المعرفى، وهو النص سواء كان كتابا، أو سنة أو إجماعا بعد اجتهاد بقياس.

أما بالنسبة للمعتزلة فقد كانت الدلالة عند معظمهم - لإلزام النظام برفضه للإجماع- أربعة أنواع أيضا «حجة العقل - الكتاب - السنة - الإجماع»[3]

وقد رفضوا أن يكون القياس متضمنا فى هذه الأصول، وذلك راجع إلى «أنه يدخل تحت الإجماع أو الكتاب أو السنة فلا يجب إفراده بالذكر»[4] بمعنى أن القياس عبارة عن استخلاص الأحكام من المقدمات بطرقه المختلفة، فهو عملية عقلية منهجية لها أصولها التى لولاها لم تتم المعرفة.

أما تقديمهم حجة العقل فذلك أكبر دليل على نزعتهم العقلية التى لانجدها عند غيرهم من المتكلمين. وهذا التقديم ناتج من اعتقادهم بأن معرفة الله تعالى واجبة بالعقل قبل ورود الشرع فإنا نعرف الله تعالى بعقولنا حتى قبل مجئ الرسل وقبل الاستدلال بالمعجزات على صدقهم، وهذا الاعتقاد كان ناتجا من فكرة عقلية عن تصورهم للعقل، وهى ربما لاتكون واضحة عند الأوائل منهم، وإنما كانوا يدورون حول فكرة أن العقل مجموعة من المعارف والعلوم[5] - كمال العقل - ذات وحدة واحدة بإمكانها إدراك كل المعارف العقلية ومنها المعرفة بالله تعالى كفكرة معقولة.

---

(١) الأيجى: المواقف: ص ٤٠.

(٢) الباقلانى: التمهيد: ص ٣٩.

(٣) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة: ص٨٨.

(٤) المصدر السابق ص ٨٨.

(٥) القاضى عبد الجبار: المغنى فى أصول التوحيد والعدل جـ ١١ التكليف ص ٣٧٥.

فحجة العقل هنا تنقسم إلى قسمين: كمال العقل المعرفى وكمال العقل المنهجى. أو القدرة على الاستدلال. وهذا التقسيم نجده عند القاضى عبد الجبار[1] عندما قسم مايجب أن يتقدم التكليف كنوع من التمكين لأدائه إلى قسمين: ما يكمل به العقل، وماهو من أصول الأدلة، واعتبر كلا منهما من الأمور الضرورية، ولو أن أصول الأدلة تعتبر من كمال العقل أيضا فنقصد بالأدلة المعرفية المقدمات ونقصد بالمنهجية الطرق التى تنتظم فيها هذه المقدمات، لنخرج منها بعلم أو مدلول بعد ذلك، وكل منهما من كمال العقل فينا إذا كان موضوع البحث عقليا. وتكون المعرفية شرعية والمنهجية من كمال العقل إذا كان مجال البحث شرعيا .

ولذلك أصبح تقديم حجة العقل على كل من الكتاب والسنة والإجماع ضروريا «لأن ماعداها فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله فلو استدللنا بشئ منها على الله والحال هذه كنا مستدلين بفرع للشئ على أصله وذلك لايجوز»[2]

والتفرقة بين نوعى الأدلة موجودة عند الغزالى، فهو يقول فى الاقتصاد «فإذن عليك فى درك العلم المطلوب وظيفتان إحداهما إحضار الأصلين فى الذهن وهذا يسمى فكرا والآخر تشوفك إلى التفطن لوجه لزوم المطلوب من ازدواج الأصلين وهذا يسمى طلبا»[3] وكذلك يذكر الباقلانى التفرقة بين الدليل وعملية الاستدلال نفسها فيقول: وهذا الدليل الذى وصفنا حاله هو الدلالة وهو المستدل به وهو الحجة، أما الاستدلال والنظر فهو تقسيم المستدل وفكره فى المستدل عليه وتأمله وقد يسمى ذلك أيضا دليلا ودلالة مجازا واتساعا، لما بينهما من التعلق»[4] .

وهناك نوع ثان من أصول الأدلة المنهجية وهو الأمارة التى تعتبر فى حد ذاتها دليلا، ولكن الأسلوب أو المنهج الذى يعتمد عليها فى الوصول إلى المعرفة يكون من أصول الأدلة المنهجية ، فهى «تدرك إدراكا عقليا بعد الحصول عليها من المشاهدات

---

(١) القاضى عبد الجبار : المحيط بالتكليف : تحقيق عمر السيد عزمى ، ص ١٧ .

(٢) القاضى : شرح الأصول : ص ٨٨ .

(٣) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد : ص ١٠ .

(٤) الباقلانى : التمهيد : ص ٣٩ - ٤٠ .

الحسية، وهى إما أن تتطلب النظر أولاتتطلبه ولكنها لا تستدعى الشك مطلقا ، لأن مدلولها لابد أن يعرف إما مباشرة ، أو بعد توسط نظر»[1].

والأمارة أساس من أسس مبدأ الاستقراء، فهى نوع من الاستدلال القائم على التعميم بعد مشاهدة الحالات الجزئية، فيقوم العقل بعد ذلك بوضع قانون عام يشمل هذه الجزئيات.

وهناك أنواع من الاستدلال حصرها الأيجى فى ثلاثة أنواع : إما بالكلى على الجزئى وهو القياس ، وعرفه بأنه قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر.

وإما بالجزئى على الكلى ، وهو الاستقراء وهو إثبات الحكم للكلى لثبوته فى جزئياته، إما كلها فيفيد اليقين أو بعضها ولايفيد إلا الظن لجواز أن يكون مالم يستقرأ على خلاف ما استقرأ .. وإما بجزئى على جزئى وهو التمثيل ويسميه الفقهاء قياسا »[2].

وكما سبق يجب التفرقة بين نوعين من مجالات البحث لدى المتكلمين ، حتى لايحدث لبس بين كلام فيما هو عقلى ذو مقدمات عقلية وماهو ظنى ذو مقدمات ظنية. والأدلة المنهجية تقريبا واحدة فى كل من المجالين .

الاستدلال بين الشرع والعقل:

وقد أعتمد المتكلمون على تحليل معنى الاستدلال للخروج بمناهج للبحث تصلح لكل من مجال الفقة ومجال العقائد .

فالقياس نوع من أنواع الحجج «والحجة هى التى يؤتى بها فى إثبات ما تمس الحاجة إلى إثباته من العلوم التصديقية، وهى ثلاثة أقسام قياس واستقراء وتمثيل. والقياس أربعة أنواع: حملى وشرطى منفصل، وشرطى متصل، وقياس خلف»[3] وقد حد القياس بأنه «قول مؤلف إذا سلم ما أورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته قول آخر»[4].

---

(١) حسنى زينة : العقل عند المعتزلة : ص ٧١

(٢) الأيجى : المواقف : ص ٣٥ - ٣٦ ، سلسلة مطبوعات فى علم الكلام .

(٣) الغزالى : معيار العلم : ص ٧٧.

(٤) المصدر السابق : نفس الصفحة .

وأول أنواع القياس الحملى مثل «أن رتب أصلين على وجه آخر، مثل قولنا كل ما لايخلو من الحوادث فهو حادث وهو أصل والعالم لا يخلو من الحوادث فهو أصل آخر فيلزم منهما حجة دعوانا وهو أن العالم حادث وهو المطلوب»[1]

والقياس الحملى له عدة أشكال تختلف بترتيب مقدمات الأصلين .

أما النوع الثانى فهو الشرطى المنفصل وهو ناتج من «انقسام الشئ فى العقل إلى قسمين أو أكثر يستحيل أن تجتمع كلها فى الصحة والفساد فيبطل الدليل أحد القسمين فيقضى العقل بصحة الضد مثل استحالة خروج الشئ عن القدم والحدوث »[2]. وهو ما يعرفه الغزالى بالسبر والتقسيم، أو التعاند[3].

والنوع الثالث الشرطى المتصل وهو «يتركب من مقدمتين ، إحداهما مركبة من قضيتين قرن بهما بصيغة شرطية ، والأخرى حملية واحدة ، وهى المذكورة فى المقدمة الأولى بعينها أو نقيضها، ويقرن بهما الاستثناء مثل إن كان العالم حادثا فله صانع، ولكنه حادث فإذن له صانع.[4].

أما الأخير فهو قياس الخلف أو برهان الخلف، وطريقته أن نأخذ مذهب الخصم ونجعله مقدمة ونضيف إليها مقدمة أخرى ظاهرة الصدق فينتج من القياس نتيجة ظاهرة الكذب فيتبين أن ذلك لوجود قضية كاذبة فى المقدمات[5].

النوع الثانى من الاستدلال : الاستقراء، وهو «تصفح أمور جزئية ليحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات، وهو مقبول فى الفقه مرفوض فى العقليات لأنه لا ينتج إلا الظنى»[6]

---

(١) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد : ص ١٠ ، معيار العلم من ص ٧٧ ، محك النظر ٣١ : ٣٨ ، المواقف ص ٣٦ .

(٢) الباقلانى : التمهيد : ص ٣٨ .

(٣) الغزالى : محك النظر : ص ٤٢ ، معيار العلم ص ٨٩ .

(٤) الغزالى : معيار العلم : ص ٨٨ ، محك النظر ، ص ٣٨ .

(٥) الغزالى : الاقتصاد فى الأعتقاد ص ١٠ ، معيار العلم ص ٩٠ .

(٦) الغزالى : معيار العلم : ص ٩١، المواقف ص ٣٥، التمهيد ص ٣٨.

أما النوع الثالث والأخير من أنواع الاستدلال فهو التمثيل، وينقسم بدوره من حيث مجال البحث إلى قياس الغائب بالشاهد فى العقائد أو الإلهيات، وفى الفقه يطلق عليه القياس، وهو عبارة عن «أن يستدل بصحة الشئ على صحة مثله وما هو فى معناه وباستحالته على استحالة مثله وماكان بمعناه»[1].

ويلاحظ بعد الكلام على أنواع الاستدلال المستخدمة فى المجالات العقلية والمجالات الشرعية على السواء أن هذه الأنواع قد استخلصت كلها من مبادئ أولية فى العقل من كمال العقل فينا، وقد لخصها الإمام الرازى[2] فى عدة مبادئ وقوانين تتفرع منها جميع أصول الأدلة المنهجية من بعد، سواء فى المجال العقلى، أو فى المجال السمعى، وقد عرض فيها إلى أن العلم إما تصور، أو تصديق[3]، والتصور هو صورة الشئ فى الذهن والتصديق هو الحكم على هذا التصور بالصدق أو الكذب، والتصور من العلوم الضرورية «لأنه لا يمكننا تصور شئ إلا ماندركه بالحواس الخمس أو نجده من النفس كالألم واللذة والفرح والغضب، أو ما يركبه العقل والخيال من أحد هذه الأمور كشجر من ياقوت وبحر من زئبق .. أما التصديقات فلا شك أنها قسمان بعضها بديهية وبعضها كسبية ولاشك أن المكتسب إنما يكتسب من تركيب البديهيات»[4].

وهذا تقريبا هو مانجده عند المعتزلة، ويطلقون عليه كمال العقل وهو ينقسم عندهم إلى[5]:

١- العلم بأصول الأدلة (المدركات - تعلق الفعل بالفاعل - أحوال أنفسنا).

٢- العلم بما يعرف به المطلوب بالأدلة.

٣- مالايتم العلمان إلا به مثل الاختبار والعادات وقبح القبيح وحسن الحسن.

فإننا لو طبقنا هذه الأقسام على ما استخدمه المتكلمون من طرق منهجية للوصول للمعرفة سنجدها كالآتى :

---

(١) الباقلانى : التمهيد: ص ٣٨، معيار العلم ص ٩٤.

(٢) الرازى : كتاب الأربعين: الطبعة الأولى: ص من ٤٧٩: ٤٨٣.

(٣) الأيجى: المواقف ص ١١، والإشارات والتنبيهات جزء ١ ص ٧ وأيضاً محك النظر ص ٢٣.

(٤) الرازى: كتاب الأربعين : ص ٤٧٩، وأيضاً الأيجى، المواقف ص ١٢.

(٥) هامش شرح الأصول الخمسة ص ٥٠ تحقيق د. عبدالكريم عثمان.

١- العلم بأصول الأدلة هى المقدمات أو الأدلة المعرفية.

٢- العلم بما يعرّف به المطلوب بالأدلة المنهجية من استدلال باستنباط من قياس أو أستقراء أو تمثيل.

٣- مالا يتم العلمان إلا به وهو مانقصده بالمبادئ العقلية الأولية التى يتفرع عنها أنواع الاستدلال المختلفة، وهى أفكار عقلية أولية قد عرفها الرازى بأنها أجلى من البديهيات.

المبادئ العقلية ودورها فى مجال العقائد :

أولى هذه الأفكار «أن النفى والإثبات لايجتمعان ولايرتفعان»[١] ومن هذا المبدأ العقلى تتفرع معظم الأصول المعرفية التى تستخدم كمقدمات فى الأدلة المنهجية مثل الكل أعظم من الجزء وأن الأشياء المساوية لشئ واحد متساوية وأن الجسم الواحد لا يكون فى مكانين فى وقت واحد[٢].

وكذلك أن «صور الأشكال متفرعة على مقدمة النفى والإثبات»[٣] والأشكال القياسية[٤] هى صور القياس الحملى والشرطى المتصل والمنفصل وقياس الخلف وكلها تتأثر بمبدأ النفى والإثبات.

ويتفرع عن هذا الأصل مقدمة خامسة خاصة بمفهوم الشئ، فيرى الرازى «أن المفهوم من الألف مغاير للمفهوم من الباء فهما شيئان»[٥]

ويتفرع من أن النفى والإثبات لايجتمعان معا مقدمة فى غاية الأهمية بالنسبة لأدلة المتكلمين على حدوث الأعراض وهى «قولنا رأينا الذات تحركت بعد أن كانت ساكنة

---

(١) الرازى: كتاب الأربعين: ص ٤٧٩.

(٢) الأيجى: المواقف: ص ١٦.

(٣) الرازى: كتاب الأربعين: ص ٤٨٠.

(٤) انظر أشكال القياس، الغزالى: معيار العلم من ص ٧٧: ٨٦. انظر ضروب القياس الحملى: الغزالى ص ٣٥: ٦٣، محك النظر، ابن سينا، الإشارات والتنبيهات ص ٦٤ جـ١ وأيضاً الأيجى: المواقف ص ٣٦.

(٥) الرازى: كتاب الأربعين: ص ٤٨٠.

فلابد أن تكون الحركة والسكون زائدتين على الذات، وهذه أيضا ترجع إلى ماذكرناه لأن الذات باقية فى الحالتين وكل واحدة من هاتين الحالتين غير باقية فى الحالتين فلو كانت الذات هى نفس الحالتين لزم اجتماع النفى والإثبات»[1]

ومن هنا يتضح لنا أن المتكلمين قد اعتمدوا فى منهجهم على فكرة عقلية رئيسية وهى فكرة أن النفى والإثبات لايجتمعان، أما كونهما لايرتفعان معا فهذا ما رفضه معظم المتكلمين بإثباتهم الحال، فأصبح هناك حالة ثالثة بين الإثبات والنفى، وهى ماتعرف بالواسطة، فرفضوا مبدأ الثالث المرفوع كما سنرى عند الكلام عن أصالة منهج المعتزلة - إن شاء الله.

هذا عن المقدمة الأولى أو المبدأ العقلى الأول، وهناك مبدآن عقليان آخران ارتبطا مع فكر المتكلمين ترابطا تلازميا فى جميع مباحثهم فى الإلهيات، الأولى كانت خاصة بقانون الفكر، أما الثانية والثالثة وهما فكرة الكمال والنقص وفكرة الوجوب والإمكان فهما مرتبطتان بالمذهب الكلامى نفسه.

فمباحث المتكلمين يمكن تقسيمها إلى : البحث فى الذات، والبحث فى الصفات، البحث فى الأفعال، وقد اعتمدوا فى أبحاثهم فى ذات الله تعالى على إثبات وجود الصانع عن طريق إثبات حدوث الأعراض والأجسام،وكانوا معتمدين فى ذلك على المبدأ الأول وهو مبدأ:النفى والإثبات لايجتمعان، وكذلك فكرة الوجوب والإمكان، فالله تعالى واجب الوجوب والعالم ممكن الوجود، وهذه الفكرة موجودة عند المعتزلة كنتيجة لتحليل فكرة القدم[2] فالقديم «هو الذى لا أول لوجوده ولا ابتداء ويجب أن يستغنى عن موجود يوجده ويجب الوجود له من غير علة»[3].

وقسمة الوجوب والإمكان قسمة عقلية منطقية يمكن استخراجها من تقسيم المناطقة لنسبة المحمول إلى الموضوع فلا تخلو هذه النسبة من أن تكون «نسبة الضرورى الوجود فى نفس الأمر مثل الحيوان فى قولك : الإنسان حيوان، أو الإنسان ليس بحيوان أو نسبة

---

(١) الرازى: كتاب الأربعين: ص ٤٨١، القاضى عبدالجبار: المحيط ص ٤٠ وأيضاً شرح الأصول ص ٩٢.
(٢) الشهرستانى: الملل والنحل: ص ٥١ الجزء الأول.
(٣) القاضى عبدالجبار: المغنى الجزء الرابع- رؤية البارى- ص ٢٥٠.

ماليس ضروريا لا وجوده ولاعدمه مثل الكاتب فى قولنا الإنسان كاتب، أو نسبة ضرورى العدم مثل الحجر فى قولنا الإنسان حجر والإنسان ليس بحجر، فجميع مواد هذه القضية هى مادة واجبة ، ومادة ممكنة ومادة ممتنعة»[1].

وكذلك من تقسيم المناطقة للعلاقة بين المعانى لإدراك الفرق بين الذاتى واللازم[2] وله معياران: الأول أن كل مايلزم ولايرتفع الوجود إن أمكن أن يرتفع بالوهم والتقدير وبقى الشئ معه مفهوما فهو لازم. فإذن مالايرتفع فى الوجود والوهم جميعا فهو ذاتى وما يرتفع فى الوجود فهو عرضي وما يقبل الارتفاع فى الوهم دون الوجود فهو لازم غير ذاتى[3].

وبذلك أصبح الوجوب ذاتيا للقديم، والإمكان ذاتيا للمحدث. وقد ترتب من هذه المقدمة عدة نتائج يتشكل منها تصور المتكلمين للواجب لذاته[4] من أنه لا يكون واجبا بالغير وإلا لزم من ارتفاع الغير ارتفاعه فلم يكن واجبا لذاته. ثانيهما ألا يكون مركبا لافى الخارج ولا فى الذهن وأن يكون منزها فى حقيقته عن الكثرة. وعلى هذا لايجوز عليه التحيز فى جهة وأن يكون واحدا وتثبت له بالوجوب جميع الصفات الثبوتية والصفات السلبية.

أما عن فكرة الكمال والنقص فهى أيضا مقدمة عقلية وخاصة عند المعتزلة، ونجد أن هذه الفكرة تستخدم فى مجالات البحث فى الذات وصفاتها وصفات الأفعال. وفكرة الكمال تنطبق على كل من الذات والصفات، أما فكرة الحسن والقبح فهى من صفات الكمال والنقص التى تطلق على الأفعال. وقد اعتبر كثير من المتكلمين فكرة القبح والحسن من المشهورات وليست من الأوليات.

أما المعتزلة فقد اعتمدت على هذه الفكرة اعتمادا كبيرا واعتبرتها بديهية، بمعنى أنها سابقة على الأمر والنهى الشرعيين أو عن الخبرة والتجربة والعادة التى يعلم الناس

---

(١) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات، ص ٨٧، ٨٩.

(٢) الغزالى: معيار العلم: ص ٥٣.

(٣) الغزالى: معيار العلم ص ٥٣، ٥٤، الإشارات ص ٣٥.

(٤) الأيجى: الموقف: ص ٧٠، ٧١، الأربعين: ص ٤٨٢: ٤٨٣.

منها كون الكذب قبيحا والصدق حسنا، فكل من قال بوجوب الحسن والقبح بالشرع يعتبر هذه المقدمة من المشهورات .. والغزالى يعرض أسباب اعتبار هذه المقدمة من المشهورات بقوله «وهى آراء مجموعة أوجب التصديق بها إما بشهادة الكل أو الأكثر أو شهادة الجماهير والأفضل: كقولك الكذب قبيح والإنعام حسن وشكر المنعم حسن وكفران النعمة قبيح، وهذه قد تكون صادقة وتكون كاذبة، فلايجوز أن يعول عليها فى مقدمات القياس. فإن هذه القضايا ليست أولية ولا وهمية»[1]. وكذلك يرجع القزوينى فى شرح الرسالة الشمسية أن سبب شهرتها اشتمالها على مصلحة عامة، أو لما فى الطباع من رقة أو حمية، أو إلى عادتهم فتصبح مشهورة فيهم[2].

وهنا يجب التفرقة بين موقف المعتزلة والأشاعرة من هذه الفكرة، فكل منهما قد اعتمد عليها فى مجال العدل، واعتمدوا عليها كمقدمة فى أقيستهم للحصول على نتائج تلزم عن هذه المقدمات.

فالأشاعرة اعتمدوا عليها كمقدمة ظنية مشهورة، واعتمد عليها المعتزلة كفكرة عقلية أولية، ومن هنا جاءت نتائج المعتزلة عنها منطقية، ونتائج الأشاعرة متناقضة، لأن الأشاعرة رأوا أن الواجبات بالسمع والمعارف كلها بالعقل، فالعقل لا يحسن ولايقبح ولا يقتضى ولا يوجب والسمع لا يعرف، أى لا يوجد المعرفة بل يوجب فقط[3].

فهذه الفكرة خارجة عن العقل، بل إن الحسن حسن لأن الشرع أمر به، والقبيح قبيح لأن الشرع نهى عنه. فالشئ لا يحمل صفة الحسن والقبح فى نفسه.

وذلك على عكس المعتزلة تماما، فالشئ عندهم يحمل فى نفسه صفة القبح والحسن فهما ذاتيان فيه يعرفان باضطرار، بمعنى أنهما عقليان[4] فإن «أحدنا لو خير بين الصدق والكذب وكان النفع فى أحدهما كالنفع فى الآخر وقيل له : إن كذبت أعطيناك درهما،وإن صدقت أعطيناك درهما وهو عالم بقبح الكذب مستغن عنه عالم باستغنائه عنه فإنه قط لايختار الكذب على الصدق، لا ذلك إلا لعلمه بقبحه وغناه عنه[5]».

(١) الغزالى: معيار العلم: ص ٥٥، ٥٦.

(٢) د. العراقى: ثورة العقل فى الفلسفة العربية، ص ٦٢.

(٣) الشهرستانى: الملل والنحل: ص ٥٠ جـ١.

(٤) النيسابورى: ديوان الأصول: تحقيق محمد عبدالهادى أبو ريدة: ص ٣٧.

(٥) القاضى: شرح الأصول الخمسة: ص ٣٠٣.

فالمعارف عندهم كلها «معقولة واجبة بنظر العقل وشكر المنعم واجب قبل ورود السمع والحسن والقبح ذاتيان للحسن والقبيح»[1].

وعلى هذا يكون «العلم بأصول المقبحات والمحسنات ضروري وهو من جملة كمال العقل»[2]

وهذا هو مايميز فكر المعتزلة عن فكر الأشاعرة وجعله أكثر عقلانية، لأن العقل عندهم أساس المعرفة بل هو المعرفة.

أما مايطلق عليه الأشاعرة أنه من قبيل الخبرة والتجربة والعادات فهو تفصيل ماهو مجمل في العقل من أصول أخلاقية[3]، عند المعتزلة. وفى هذه الحالة يكون نتيجة فى قياس مقدمته الكبرى من بديهية خلقية عقلية، وهى قبح الكذب الضار، وحسن الصدق النافع، وبقياس أنواع الكذب الجزئية عليها نحصل على معرفة أن هذه الجزئية بخاصة قبيحة أو جزئية أخرى حسنة[4].

وكان هذا هو الفرق بين المعتزلة والأشاعرة، فكل منهما يعتمد على نفس الأدلة المنهجية، ولكن المعتزلة اعتبروا أصول الأدلة عقلية نابعة من أفكار عقلية صرفة، وهى بهذا تحمل اليقين.أما الأشاعرة فقد استخدموا هذه الأقيسة بمقدمات ظنية أخرجتهم من اليقين إلى الظن.

عرفنا أن المعتزلة قد أقرت أن معرفة الله بتوحيده وعدله تعرف عن طريق الدلالة أما أوامره ونواهيه وطريقة التقرب إليه فهذا مما نعرفه سمعا، وأنه بذلك أصبحت أصول الدلالة حجة العقل - الكتاب - السنة - الإجماع.

ومن هنا كانت حجة العقل عندهم هى اجتماع كل من الأدلة المعرفية والمنهجية للوصول للمعرفة بالله تعالى بعدله وتوحيده. وكذلك يستخدم حجة العقل فى تصديق

(١) الشهرستانى: الملل والنحل: الجزء الأول ص ٥٠.

(٢) القاضى: المحيط بالتكليف: ص ٢٣٤.

(٣) النيسابورى: ديوان الأصول: تحقيق د. عبدالهادى أبو ريدة: ص ٢٩٨.

(٤) المقبلى: العلم الشامخ فى تفصيل الحق على الآباء والمشايخ: الطبعة الأولى: سنة ١٣٢٨ ص١٧٢، ١٧٣.

الرسول، وهو نوع من الاستدلال. والباقلاني يؤيدهم في ذلك بقوله «وقد يستدل بالمعجزة على صدق من ظهرت على يده»[1] وبعد ذلك تستخدم الأدلة المعرفية الأخرى من السمع وهي : الكتاب ، والسنة ، والإجماع. فالدليل عند المتكلمين «إما عقلي بجميع مقدماته أو نقلي بجميعها أو مركب منهما. والأول العقلي والثاني لايتصور إذ صدق المخبر لابد منه وأنه لايثبت إلا بالعقل والثالث وهو الذي نسميه بالنقلي ثم مقدماته القريبة قد تكون عقلية محضة وقد تكون نقلية محضة وقد يكون بعضها مأخوذا من العقل وبعضها من النقل فلا بأس أن يسمى هذا القسم بالمركب»[2]

هل يمكن أن يتعارض الدليل النقلي والدليل العقلي؟

هذا مارفضه المعتزلة، وإن كان معظم خصومهم يصورون موقفهم بأنهم قدسوا العقل وقدموا أدلته على أدلة النقل.

فيجب هنا التفرقة بين مجالين من مجالات الشريعة : مجال الأحكام والعبادات، ومجال الإلهيات أو مجال الفروع ومجال الأصول. والأول لايمكن إعمال العقل فيه أو الوصول إلى أغراضه إلا عن طريق نص. أي أن مقدماته وأدلته معرفية نقلية عن طريق السمع، وهذا متفق عليه من الجميع، فالبغدادي الأشعري مثلا يقول : «فأما وجوب الأفعال وحظرها وتحريمها على العباد فلا يعرف إلا عن طريق الشرع»[3] ، وكذلك القاضي عبد الجبار المعتزلي يقول في معرض إثبات وجوب الرسل «إن العقل يدل على الشكر والعبادة لله تعالى .. ولكنه لايدل على أعيان الأفعال التي بها يعبد وعلى شروطها وأوقاتها وأماكنها، لأنها لو دلت على ذلك لكان ذلك كدلالتها على سائر الواجبات العقلية التي عند وجود سببها لاتختلف أحوال المكلفين فيه»[4]

والدليل هنا تابع للدليل النقلي. أي أن الدليل العقلي المنهجي -القياس - راجع إلى مقدمات نقلية بعد أن ثبت بالدليل العقلي وجوب الشريعة.

---

(١) الباقلاني: التمهيد: ص ٣٩.

(٢) الأيجي: المواقف: ص ٤٠.

(٣) البغدادي: أصول الدين: ص ٢٤.

(٤) القاضي: المغني: الجزء الخامس عشر، التنبؤات والمعجزات، ص ٢٧.

أما فى مجال الإلهيات أو العقائد، مثل الوحدانية وصفاته تعالى للذات والأفعال فهنا تكون الأدلة العقلية أوضح، لأنها سابقة على الأدلة النقلية، فأصبحت الأدلة العقلية أصلا للأدلة النقلية، ولذلك أصبحت الأدلة العقلية والأدلة النقلية لايمكن أن تتعارض عند المعتزلة، لأنه لايمكن تعارض الأصل مع الفرع، وهو ما وافقهم الأيجى فيه، بقوله «ثم بعد الأمرين لابد من العلم بعدم المعارض العقلى، إذلو وجد لقدم على الدليل النقلى قطعا، إذ لايمكن العمل بهما ولابنقيضهما وتقديم النقل على العقل إبطال للأصل بالفرع وفيه إبطال للفرع، وإذا أدى إثبات الشئ إلى إبطاله كان مناقضا لنفسه فكان باطلا»[1]

وذلك راجع إلى أن المعتزلة تؤمن بأن الحقيقة واحدة سواء أثبتت بالشرع أو أثبتت بالعقل، فإن العلوم عندهم لا تتناقض «وكما أن العلوم لا تتناقض فكذلك الأدلة، لأن طرق العلوم لو تناقضت واختلفت لأوجب ذلك تناقض العلوم»[2]، وهذا هو الأصل الذى اعتمد عليه البراهمة - منكرو البعثة - فى مذهبهم من أن الله يعرف بالعقل فقط ولا داعى لارسال الرسل.والمعتزلة متفقون مع البراهمة فى هذا الأصل، ولكن الاختلاف بينهما هو فى «ظنهم أن بعثة الرسل تخالف مافى العقول»[3].

وهم فى ذلك متفقون مع ابن تيمية فى أنه «لايخلو الدليلان إما أن يكونا قطعيين أو يكونا ظنيين، فلا يجوز تعارضهما سواء كانا عقليين أو سمعيين أو أحدهما سمعيا والآخر عقليا، وهذا متفق عليه عند العقلاء لأن الدليل العقلى هو الذى يجب ثبوت مدلوله، ولايمكن أن تكون دلالته باطلة وحينئذ لو تعارض دليلان قطعيان وأحدهما يتناقض مع الآخر للزم الجمع بين النقيضين وهو محال»[4]

وهذا يدل على أن المعتزلة لم يقدموا العقل على السمع من حيث إنه أفضل منه أو أنه أولى بالاتباع، ولكن كان التقديم نتيجة أنه لايتم الإيمان والتسليم بالنقل إلا إذا قضى العقل بذلك أى أن السمع يعرف بالعقل.

---

(١) الأيجى: المواقف ص ٤٠.

(٢) القاضى: المغنى الجزء الخامس عشر التنبؤات والمعجزات، ص ١٠٩.

(٣) المصدر السابق ص ١١٠.

(٤) ابن تيمية: موافقة صريح المعقول لصريح المنقول: ص ١٤١.

أما أنه إذا تعارض العقل والسمع فيؤخذ بالعقل، فهذا لن يحدث فى نظر المعتزلة لأن الحقيقة- كما سبق - واحدة سواء كانت عقلية أو سمعية. فإذا حصل التعارض يكون ذلك راجعا لخطأ فى المنهج الذى اتبعه المستدل.

فالمعارف إذن عند المعتزلة واجبة بالعقل، وهذا دليل على اتباع المنهج العقلى، فإذا ثبتت المعرفة الدينية بالعقل أصبح من الجائز البحث فى أدلة سمعية بعد ذلك.

إذن فحجة العقل هى أساس المعرفة بالله تعالى عند المعتزلة، وقد استخدموها بعد ذلك فى الاستدلال على وجود الله تعالى، وهنا يجب التفرقة بين قياس فى الأصول وقياس في الفروع، وهو القياس الشرعى أو التمثيل، وقياس آخر وهو قياس الغائب بالشاهد الذى يستخدم فى التعرف على صفات الله تعالى بالقياس إلى صفات المخلوقين فكلها أنواع من أنواع الاستدلال، ولكن تختلف كما سبق لاختلاف مجالات البحث، وبالتالى تختلف فى مقدماتها أو أدلتها المعرفية.

القياس بين الشرع والعقل :

وإن كان هناك من يتهم بعض المعتزلة بعدم استخدام القياس وإنكاره أن يكون حجة أو دليلا فالشهرستانى[1] يحكى عن النظام أنه رفض كلا من الإجماع والقياس كحجة فى الأحكام الشرعية وإنما الحجة فى قول الإمام المعصوم.

وكذلك يروى عنه البغدادى أنه أنكر «حجة الإجماع وحجة القياس فى الفروع الشرعية»[2]

وقد اعتبر ابن عبد البر أن أصحاب الظاهر قد اتبعوا النظام فى ذلك لأنه أول من اعترض على القياس الشرعى.وأصحاب الظاهر «ذهبوا إلى أنه لايجوز الحكم فى شئ إلا بنص كلام الله أو بسنة النبى، أو ماصح عنه من فعل أو إقرار.وزعم داود أنه لاحادثة إلا وفيها حكم منصوص عليه فى القرآن أو السنة وهم يحاولون أن يدخلوا الحوادث الجديدة تحت نصوص تحتملها»[3]

(١) الشهرستانى: الملل والنحل: ص ٦٤.

(٢) البغدادى: الفرق بين الفرق: ص ١١٤.

(٣) ابن عبدالبر: جامع بيان العلم وفضله، وما ينبغى روايته وحمله: طبعة مصر سنة ١٣٤٦هـ ص ٦٢.

والذى دعا خصوم النظام إلى الاعتقاد برفضه للقياس الشرعى هو قول النظام «إن العقل يقتضى التسوية بين المتماثلات فى أحكامها والاختلاف بين المختلفات فى أحكامها، والشارع قد رأيناه فرّق بين المتماثلات، وجمع بين المختلفات. وهو على خلاف قضية العقل، وذلك يدل على أن القياس الشرعى غير وارد على مذاق العقل فلا يكون العقل مجوزا له»[1]

ولكن ليس من المعقول أن يكون ذلك هو رأى أحد أقطاب المعتزلة، بل وأشدهم أخذا ونصرة للعقل. أعتقد أن ذلك راجع من النقل لآرائه عن خصومه وليس نقلا عنه أو عن أتباعه. فلو عرفنا رأى الجاحظ فى النظام لظهر لنا موقف النظام من القياس فيقول عنه «ويقيس على الخاطر والعارض والسابق الذى لايوثق فيه بمثله ونجد فوق هذا أن النظام فى مباحثه الطبيعية يستعمل القياس فى إبطال مذاهب خصومه، وذلك بأن يقيس عليها حتى يبطلها ببطلان مايلزم عنها وهو يرمى خصومه بأنهم لايعرفون القياس ولايعطونه حقه»[2].

فالنظام لم يرفض القياس، وإن كان يرفض أن يكون أساس الأحكام فى الاجتهاد للرأى دون الرجوع إلى دليل أو سند قوى[3].

هذا عن القياس فى الشرع أو بالأدلة النقلية، أما عن القياس المنطقى الذى استخدمه المعتزلة والمتكلمون فى الاستدلال على وجود الله تعالى فذلك نوع آخر بتغير المقدمات فى هذا القياس لتغير المطلوب، فقد كان يعتمد على مقدمات أولية حسية ضرورية، وذلك لأنه كما سبق مالا يعرف ضرورة يعرف باستدلال .

ولكن كيف يستدل على الله تعالى وبأى شئ يستدل عليه؟!

يرد القاضى عبد الجبار على هذا السؤال بقوله : «الأصل فيه أن الله تعالى لايعرف ضرورة وكل ذات لاتعرف ضرورة فالطريق إليها لايعدو أحد أمرين : إما أن يكون حكما صادرا عنه أو فعلا واقعا من قبله»[4]

---

(١) الآمدى: الإحكام فى أصول الأحكام: جـ٤: ص ٩ طبعة مصر سنة ١٩١٤.
(٢) د. عبدالهادى أبو ريدة- إبراهيم بن سيار، النظام ص ٢٥.
(٣) د. عبدالهادى أبو ريدة: إبراهيم بن سيار، النظام: ص ٢٦.
(٤) القاضى: شرح الأصول الخمسة: ص ٨٩.

ولما كان المعتزلة يرفضون تماما كون أن يكون الله تعالى علة، وذلك لأنه سيؤدى إلى قديم آخر مع الله تعالى وهو المعلول، فرفضوا أن يكون طريق المعرفة بالله حكما من الأحكام، وأصبح أن الطريق هى أفعاله وآثاره «لأن إثباته تعالى لايكون إلا بإثبات حوادث مخصوصة لا تأتى من كل القادرين»[1]

وقد قسم القاضى عبد الجبار الأفعال إلى نوعين مايكون من جنس مقدورنا، وما لا يكون من جنس مقدورنا، فيكون وجه الدلالة بين فعل الله تعالى «وفعلنا هو أن يكون مما يتعذر على القادرين بقدرة فكل ما اتصف بهذه الصفة فهو دليل عليه تعالى»[2]

فالذى يدل على الله تعالى هو أفعاله التى هى حوادث، وكل الحوادث لاتخرج عن أن تكون جواهر وأعراضا، والجواهر دالة على الله تعالى من حيث إننا لانقدر عليها، أما الأعراض[3] وهى مايعترض الجسم قائمة به وتشغل حيزه فهى «إما أن تختص بالحى وهو الحياة وما يتبعها من الإدراكات وغيره كالعلم والقدرة وإما أن لاتختص به وهو الأكوان والمحسوسات».[4]

والنوع الأول - الذى يختص بالحى - يكون على وجه غير مايقع من الله تعالى والنوع الثانى يكون فى دلالته عليه تعالى كدلالة الجواهر من حيث إن القادرين بقدرة لايقدرون عليها أصلا[5]

ومن هذه الحوادث - من أجسام وأعراض - يقوم المعتزلة بالبرهنة على وجود الله تعالى، لأنه لايمكن الكلام فى صفاته تعالى ووحدانيته قبل إثبات وجوده[6].

وهذا هو نفس ماقام به الأشاعرة [7] فى البرهنة على وجوده تعالى فهم أثبتوا وجود الله بعد أن أثبتوا حدوث الأعراض، ثم حدوث الأجسام، ثم بعد ذلك أن العالم المحدَث لابد

---

(١) القاضى: المحيط بالتكليف ص ٣٥، شرح الأصول: ص ٨٩، أبو الهذيل العلاف ص ٥٢.

(٢) القاضى: المحيط بالتكليف: ص ٣٦.

(٣) ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل: ص ٤٢، الجزء الخامس، الإشارات ص ٣٤: ٤٠ وأيضاً معيار العلم ص ٥٣: ٥٥.

(٤) الأيجى: الموقف: ص ٩٧.

(٥) القاضى: شرح الأصول ص ٩١، المحيط ص ٣٦، البغدادى، أصول الدين ص ٣٣، ٣٤.

(٦) المحيط: ص ٣٥.

(٧) البغدادى: أصول الدين: من ص ٣٣: ص ٧٠ الفرق بين الفرق ص ٣١٥: ص ٣٢٢.

له من محدث فأثبتوا عن طريق حدوث العالم وجود الله ثم بعد ذلك أضافوا الصفات اللازمة من وحدانية وعدل وغير ذلك من صفات الذات والفعل.

دليل حدوث الأعراض :

ويعتبر النظام هو الوحيد من المعتزلة الذى اعتبر الأعراض أجساما وأن لاعرض إلا الحركة [١]. أما أبو الهذيل فقد اعتبر الأعراض وأنها يمكن أن توجد لا فى جسم ولا فى مكان كالوقت والبقاء وإرادة الله تعالى فى قوله «كن» فيحصل الخلق فإنها إرداة لافى محل، وكذلك اعتبر الاستطاعة عرضا من الأعراض [٢].

ولقد ذهب الأشاعرة إلى أن العرض لايبقى زمانين، ذلك لأنها لو بقيت لكانت باقية والبقاء عرض، ويلزم عن ذلك قيام العرض بالعرض، وأنها لو بقيت وجائز خلق مثله فى محله لاجتمع المثلان، وأنها لو بقيت امتنع زوالها وذلك باطل بالضرورة [٣].

أما المعتزلة فقد اختلفوا فى ذلك وكان الاختلاف راجعا إلى أنواع الأعراض. فمن الأعراض مالا يبقى ومنها ما يبقى وذلك ناتج عن تصور العرض عند كل منهم فمثلا النظام يقول بعدم بقاء الأعراض، وذلك لأنه لاعرض عنده إلا الحركة، والحركة لاتبقى زمانين [٤].

أما غيره من المعتزلة فقد ميزوا بين الأعراض والأكوان، أما الأعراض مثل اللون والطعم والرائحة والتأليف والحياة والعلم والقدرة وهذه باقية عند أبو الهذيل والجبائيين وعند ضرار والنجار، أما الأكوان من حركة وسكون فهناك اختلاف فى آرائهم عنها، فمثلا أبو الهذيل قسم السكون إلى سكون الحى وهو غير باق، وسكون الميت وهو باق وبقاء الأجسام والأعراض فإنه يبقى من أجل بقاء لا فى محل، وزعم أن ذلك البقاء هو قول الله ابق، أما الحركة فهى غير باقية هى والإرادة ومعه فى ذلك الجبائيان وأضافا إلى الحركة

---

(١) الأشعرى: مقالات الإسلاميين: جـ٢ ص ٤٧، أصول الدين ص ٤٦، الفرق بين الفرق ص ١٢٢.

(٢) الأيجى: المواقف ص ٩٩، الشهرستانى، الملل النحل ص ٥٨ جـ١.

(٣) الأيجى: المواقف: ص ١٠١، البغدادى أصول الدين ص ٥١، ٥٢، الأشعرى المقالات ص ٤٠٦، وأيضا الباقلانى، التمهيد ص ٤٢.

(٤) البغدادى: أصول الدين: ص ٥٠، الأشعرى، المقالات ص ٤٧.

والإرادة الصوت والألم والفكر والكراهات، وأنها أعراض غير باقية، أما السكون وكل ما يفعله الحي في نفسه فهو غير باق. وأجاز بقاء الكلام وهو مارفضه أبو هاشم.

أما بشر بن المعتمر فكان له رأى خاص وهو أن الأعراض لاتفنى إلا بالخروج إلى ضدها أما غير ذلك فهي باقية(١).

وقد اختلفوا في كيفية إثبات هذه الأعراض فمنهم من أثبتها بالإدراك فيروى الأشعرى عن أبي الهذيل أنه قال «الأجسام ترى وكذلك الحركات والسكون والألوان والاجتماع والافتراق والقيام والقعود والاضطجاع وأنه قال تمس الأعراض ما عدا الألوان»(٢).

ثم يقوم الأشعرى(٣) بعرض أراء المعتزلة فالنظام قد أحال أن ترى الأعراض لأن لاعرض إلا الحركة، ولا يرى الإنسان إلا الألوان. ويرفض عباد بن سليمان أن يرى الإنسان إلا الأجسام، أما أبو الحسين الصالحي فقال إن الأجسام لاترى ولا يرى إلا الألوان. وقال معمر: تدرك الأعراض، أما الأجسام فلا يجوز أن تدرك، ورفض الجبائى لمس الأعراض، ولكنه يرى إدراك الأجسام وبالتالي لا نحتاج إلى إيراد دلالة على أن في الجسم معاني هي الحركات أو السكون(٤).

أما أبو هاشم فقال أن الأعراض معلومة باضطرار (إدراك) ثم رجع عن ذلك الرأى وقال أنها تعرف باستدلال(٥).

أما القاضي عبدالجبار فالأعراض عنده على ضربين مدرك وغير مدرك فالمدركات «سبعة أنواع: الألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والآلام والأصوات».(٦)

---

(١) البغدادي: أصول الدين: ص ٥٠، ٥١، الأشعرى المقالات، ص ٤٧، ٤٨ ابن حزم، الفصل، الجزء الخامس، ص ٦٧، ٦٨.

(٢) الأشعرى: مقالات، ص ٤٩ جـ٢.

(٣) الأشعرى، مقالات ص ٤٩: ٥١.

(٤) القاضي: المحيط: ص ٤٠.

(٥) المصدر السابق: نفس الصفحة.

(٦) القاضي: شرح الأصول: ص ٩٢.

والأعراض أنواع مختلفة «أولها الألوان، ويدخل فى جملتها الحركة والسكون والتأليف ولا يخلو الجوهر من جنس الكون»[1]. ويروى الأيجى عن المعتزلة أنه قد «زعم أبو الهذيل وأتباعه أن الكون معنى غير الحركة والسكون والاجتماع والافتراق واجتهد فى أن يجعله معنى معقولا فلم يجد له سبيلا»[2].

وذلك راجع إلى أن الكون له عدة معان، فيرى المتكلمون «وإن أنكروا سائر المقولات النسبية فقد اعترفوا بالأين وسموه الكون، وزعم قوم منهم أن حصول الجوهر فى الحيز معلل بصفة قائمة بالجوهر فسموا الحصول فى الحيز بالكائنية والصفة التى هى علة بالكون»[3]

فالأكوان إذن هى الأحوال التى تطرأ على الجسم بعد تحيزه[4] وهى الأعراض المستدل عليها، أو ما يعرف باستدلال .

وقد أورد القاضى عبد الجبار رأى المعتزلة ودليلهم على أن هذه الأكوان أعراض وهى معان حادثة فى الأجسام فيقول : « إن الجسم حصل مجتمعا فى حال كان يجوز أن يبقى مفترقا والحال واحد والشرط واحد فلابد من أمر مخصص له ولمكانه حصل مجتمعا وإلا لم يكن بأن يحصل على هذا الوجه أولى من خلافه، وليس ذلك الأمر إلا وجود معنى[5].

وكذلك بالنسبة للحركة «فقد صح فى الجوهر أنه يتحرك يمنة مع جواز تحركه يسرة بدلا منه والحال واحدة والشرط واحد ، فلابد من مخصص وليس ذلك إلا وجود معنى»[6].

وكذلك استدل على حدوث الأعراض بأنها «تشتمل على المختلف والمتماثل والمتضاد فلو كانت قديمة لما جاز ذلك ، لأن القدم صفة من صفات النفس والاشتراك فى صفة من صفات النفس يوجب التماثل»[7]

---

(١) الأيجى: المواقف: ص ١٦٢، أصول الدين: ص ٤٠، ٤١.
(٢) المصدر السابق: ص ١٦٢.
(٣) المصدر السابق: نفس الصفحة، النيسابورى: ديوان الأصول: ص ٧٦.
(٤) أبو ريدة: إبراهيم بن سيار النظام : ص ١٣٦.
(٥) القاضى: شرح الأصول: ص ٩٦.
(٦) القاضى: المحيط: ص ٤١، شرح الأصول ص ٩٦، وما بعدها وأيضا الأيجى، الموقف ص ٢٤٥ .
(٧) القاضى : شرح الأصول : ص ١٠٩.

ولقد بدأ معظم المتكلمين من معتزلة وأشاعرة كلامهم فى إثبات وجود الله تعالى بمقدمة أولى حدوث الأجسام .

أدلة حدوث العالم :

أول من قام بالاستدلال على وجود الله تعالى بحدوث العالم هو أبو الهذيل العلاف وتابعه فى ذلك باقى شيوخ المعتزلة والمتكلمون[1] .

وقد اعتمدوا فى إثبات حدوث العالم على قياس مبنى على أربع مقدمات أودعاوى «أحدها أن فى الأجسام معانى هى الاجتماع والافتراق- والحركة والسكون - الثانية - أن هذه المعانى محدثة - الثالثة - أن الجسم لا ينفك عنها ولم يتقدمها. الرابعة - أنه إذا لم ينفك عنها ولم يتقدمها وجب حدوثه مثلها »[2]

ويعتمد أيضا المتكلمون فى الدلالة على حدوث الأجسام على فكرة التناهى فأثبتوا الجزء الذى لايتجزأ ، وأيضا أول من قال به هو أبو الهذيل، وقد سايره فى ذلك معظم المتكلمين[3]، وقد قصدوا بهذه الفكرة[4] أن يثبتوا أن هناك بداية للعالم وقد أحدثها الله تعالى، وجوهر هذه النظرية التى قال بها أبو الهذيل «أن الجسم يجوز أن يفرقه الله سبحانه ويبطل مافيه من الاجتماع حتى يصير جزءا لا يتجزأ وأن الجزء الذى لا يتجزأ لاطول له ولاعرض ولا اجتماع ولا افتراق، وأنه قد يجوز أن يجامع غيره وأن يفارق غيره وأن الخردلة يجوز أن تتجزأ نصفين ثم أربعة ثم إلى ثمانية إلى أن يصير كل جزء منها جزءا لايتجزأ »[5].

وكان هذا لإثبات التناهى. وقد تمادى أبو الهذيل فى التناهى حتى ألزمه خصومه بفناء مقدورات الله فحكى عنه البغدادى «فمن فضائح أبى الهذيل قوله بفناء مقدورات الله عز وجل حتى لايكون بعد فناء مقدوراته قادرا على شئ»[6]

---

(١) القاضى : شرح الأصول : ٩٥ .

(٢) القاضى : شرح الأصول ص ٩٥، التمهيد ص ٤٤ ، إحياء علوم الدين ، ص ١٨٣ جـ١.

(٣) ماعدا النظام وابن حزم ص ٣٦ أصول الدين ، الفرق بين الفرق ص ١١٣ ، الانتصار ، ص ٦٦.

(٤) الأشعرى : المقالات : ص ١٧ ، الفصل فى الملل : ص ٥٨ ، ٦٨ حـ ٥

(٥) الأشعرى : المقالات : ص ١٤ ، حـ ٢ الموقف ص ١٨٦ .

(٦) البغدادى : الفرق بين الفرق، ص ١٠٢.

وكذلك يحكى عنه ابن الروندى «أن لما يقدر الله عليه ويعلمه غاية ينتهى إليها لاتتجاوز قدرته ولايتعداها علمه»[1] وفى دفاع الخياط عن أبى الهذيل توضيح لهذه الفكرة، وينحصر دفاعه فى أن «الإحصاء والإحاطة لاتكون إلا لمتناه»[2].

وهذا منطبق على المحدثات فإن لها كلا وبعضا وهذا الدليل قد اتبعه كثير من المتكلمين بعد أبى الهذيل فنجده مثلا عند ابن حزم فى براهينه على حدوث العالم[3].

وكذلك نجده عند الغزالى فى إثبات حدوث العالم فيقول «وبرهانه أنه لو لم يكن كذلك لكان قبل كل حادث حوادث لا أول لها، ولو لم تنقض تلك الحوادث بجملتها لاتنتهى النوبة إلى وجود الحادث الحاضر فى الحال وانقضاء مالانهاية له محال»[4]

ومثلهم فى ذلك الرازى الأشعرى الذى قال «الأجسام متناهية فى المقدار وكل ما كان متناهيا فى المقدار فهو محدث فالأجسام محدثة»[5].

وبعد أن أثبت المتكلمون من معتزلة وأشاعرة اتباعا لأبى الهذيل حدوث العالم وضعوا هذه النتيجة مقدمة فى قياس جديد لإثبات صانع لهذا العالم .

أدلة وبراهين وجود الله :

قدم المعتزلة هذا القياس بطريقتين : الأولى باعتمادهم على قياس الغائب بالشاهد بقولهم « إذا ثبت أن الأجسام محدثة فلابد من محدث وفاعل وفاعلها ليس الا الله تعالى »[6]وفى هذا قالو بقياس الغائب بالشاهد فى « أن أفعالنا وتصرفاتنا محتاجة إلينا » فالذى يدل على تصرفاتنا فى الشاهد أنها محتاجة إلينا ومتعلقة بنا ، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها فكل ما شاركها فى الحدث وجب أن يشارك فى الاحتياج إلى محدث وفاعل والأجسام قد شاركتها فى الحدوث فيجب احتياجها إلى محدث»[7] .

---

(١) الخياط : الانتصار والرد على ابن الروندى الملحد : تحقيق د . نيبرج : سنة ١٩٨٨ ص٥٠

(٢) المصدر السابق ص ٥١ .

(٣) ابن حزم : الفصل فى الملل : ص ١٩ : ٢٢ ، جـ ١

(٤) الغزالى : إحياء علوم الدين : ص ١٨٢ جـ ١ .

(٥) الرازى : الأربعون ص ٢٧ .

(٦) القاضى : شرح الأصول الخمسة : ص ١١٨ .

(٧) المصدر السابق ص ١١٨.

أما الغزالى الأشعرى فلم يقدم لنا وجه الدلالة على أن كل محدَث لابد له من محدِث فهو يقول فى إثبات وجود الله تعالى بالبراهين على حدوث العالم كما سبق، ولكن لم يقدم تفسيرا لاعتمادها على محدث إلا بقوله : وإذا ثبت حدوثه كان افتقاره إلى المحدث من المدركات بالضرورة » [1].

وكذلك قام المعتزلة بالبرهنة على وجوده تعالى من فكرة الكمال الذى يتصف به القديم والنقص الذى يتصف به المحدث فالمحدث لايتصف لذاته فثبت له العجز عن خلق العالم أو إحداث المحدثات لأنه قادر بقدرة فلا يصح منه فعل الجسم فهو فعل القادر للذاته (القديم)[2]

وبذلك يتضح أن طريقة المتكلمين هى الابتداء من المقدمات المبرهن عليها ، فمثلا نجد فى كلام القاضى أن هناك أربع دعاوى والدعوى عند المعتزلة هى ما تحتاج فى إثباتها إلى دليل ، ويقول بعد وضعه المقدمات بالبرهنة على كل مقدمة منها حتى يتبين صدقها ، ثم بعد ذلك يصل إلى النتيجة - المطلوب - فقد كانت طرق المتكلمين لإثبات وجوده تعالى قائمة على أنواع القياس التى ذكرناها ، من سبر وتقسيم وقياس الشاهد بالغائب، واتبعوا أيضا الأفكار الأولية العقلية مثل فكرتى الوجوب والإمكان ، والكمال والنقص .

أما ابن حزم [3] فقد قام بإبطال قول القائلين بقدم العالم، فلم يبق إلا أن العالم محدث، ومايهمنا فى أدلة ابن حزم هو اعتماده على نفس دليل المعتزلة فى قياس الغائب بالشاهد فهو يقول « هل تثبت فاعلا وفعلا على وجه من الوجوه أو تنفى أن يوجد فاعل وفعل ألبتة فإن نفى الفاعل والفعل ألبتة كابر العيان لإنكاره الماشى والقائم والقاعدوالمتحرك والساكن»[4]. أى أ ن لكل فعل فاعلا وهو نفس ما قال به المعتزلة ، وهو أيضا ما اعتمد عليه الباقلانى فى قوله «ولابد لهذا العالم المحدث مصور والدليل على ذلك أن الكتابة لابد لها من كاتب ولابد للصور من مصور وللبناء من بان» [5] .

---

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين : ص١٨٣ .

(٢) القاضى : شرح الأصول : ص . ١٢.

(٣) ابن حزم : الفصل فى الملل والنحل : ص ١٥ : ٢٠ حـ ١

(٤) المصدر السابق : ١٨ .

(٥) الباقلانى : التمهيد ص ٤٥.

ولكن ربما يكون المحدثات قد أحدثت نفسها، فليس بالضرورة أن يكون آخر أحدثها لهذا قاموا بالبرهنة على أنها لايمكن أن تكون قد أحدثت نفسها، وفى هذا اعتمد بعض المتكلمين على فكرة الوجوب والإمكان مثل الجوينى[١]. وقد كان قبل الجوينى قد اعتمد الأشعرى على دليل آخر هو أن «الانسان إذا فكر فى خلقته حتى وصل إلى كمال الخلقة وعرف يقينا أنه بذاته لم يكن يقدر خلقته ويبلغه من درجة إلى درجة ويرقيه من نقص إلى كمال عرف بالضرورة أن له صانعا قادرا عالما مريدا إذ لايتصور حدوث هذه الأفعال المحكمة من طبع لظهور آثار الاختيار فى الفطرة وتبين آثار الإحكام والإتقان فى الخلقة»[٢] .

فهو فى الدليل يعتمد على فكرة كمال الصنعة ، وأنه لابد أن يكون لها صانع حكيم ولايمكن أن تكون من فعل الطبيعة، ونفس الفكرة نجدها عند الباقلانى[٣] الأشعرى.

وهناك نوع آخر من الأدلة أورده النظام، فهو يقول « وجدت الحر مضادا للبرد ووجدت الضدين لايجتمعان فى وقت واحد من ذات أنفسهما فعلمت بوجودى لهما مجتمعين أن لهما جامعا جمعهما وقاهرا قهرهما على خلاف شأنهما »[٤] .

وهو دليل جديد اعتمد فيه النظام على النقص والعجز المتمثل فى الحوادث ،فكان فى ذلك معتمدا على فكرة عقلية وهى فكرة الكمال والنقص .

ومن الملاحظ فى جميع الأدلة السابقة اعتمادها على فكرة الحدوث وما يلحق الحدوث من نقص وإمكان أما الواجب لذاته أو المحدِث فهو المتصف بالكمال والقدم. وهى من أهم الأفكار التى قال بها المعتزلة لإثبات وجود الله تعالى ، لأن القديم هو « مالا أول لوجوده »[٥] وهذه الصفة من صفات الذات فى القديم فلايصح الخروج عنها فى جميع الأحوال، لأن «صفة الذات تجرى مجرى صفة العلة مع العلة فكما أن صفة العلة تجب مادامت العلة فكذلك صفة الذات مادامت الذات»[٦]

---

(١) د. عبد الرحمن بدوى : مذاهب الإسلاميين : ٧١٧ حـ ١

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل ص ٩٧ ، حـ ١

(٣) الباقلانى : التمهيد : ص ٤٥ .

(٤) الخياط : الانتصار : ص ٥٧ .

(٥) القاضى : شرح الأصول : ١٠٧ ، النيسابورى : ديوان الأصول : ص ٢٢٥ .

(٦) القاضى : شرح الأصول ، ص ١٠٨.

المتكلمون ومقدمات المنهج الفلسفى :

وقد اتضح لنا من خلال أبحاث المتكلمين فى مجال حدوث العالم وإثبات الصانع مستخدمين القياس كدليل منهجى أنهم اعتمدوا فى هذا القياس على مقدمات المنهج الفلسفى ذى الصبغة اليقينية فالأوليات مثلا وهى « القضايا التى تحدث فى الإنسان فى غير معنى زائد عليها يوجب التصديق بها لأنها تمثل معنى بسيطا لامركبا »[1] قد استخدمها المعتزلة فهى جزء من كمال العقل وهى ما اعتمدوا عليه كأفكار أولية تخرج منها القياس أو الطرق المنهجية نحو فكرتى الكمال والنقص وفكرتى الوجوب والإمكان والحسن والقبح وكذلك المبدأ العام وهو أن النفى والإثبات لايجتمعان .

أما المحسوسات أو ما أسماها الأيجى بالمشاهدات وهى « ما يحكم به العقل المجرد بمجرد الحس »[2] فنجدها قد استخدمت أيضا كمقدمات فى أقيسة إثبات حدوث العالم، بل كان كل الاعتماد عليها كمقدمات يقينية ضرورية .

أما المجربات وهى « ما يحكم بها العقل بواسطة الحس مع التكرار »[3] فهى أساس منهج الاستقراء الذى اعتمد عليه المتكلمون أشد الاعتماد فى أدلتهم السابقة .

أما الحدسيات فهى « سرعة الانتقال من المبادئ إلى المطالب ويزول معه الشك ... ولابد فى الحدسيات من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفى كما فى المجربات والفرق بينهما أن السبب فى المجربات معلوم السببية مجهول الماهية أما السبب فى الحدسيات فمعلوم السببية والماهية معا »[4] .وهذا ما نعرفه عند المعتزلة بالأمارة، وقد سبق أن أشرنا إلى أنها من المقدمات اليقينية والضرورية، من كمال العقل فينا .

أما القضايا التى عرفت بنفسها لابوسط وهى «مايحكم فيها العقل بواسطة لاتغيب عن الذهن عند تصور الطرفين»[5] فهى عملية عقلية محضة داخلة فى كمال العقل الاعتزالى، مثلها مثل الأوليات العقلية، وإن كانت هناك عملية زائدة وهى تصور الوسط،

---

(١) الغزالى : محك النظر : ص ٤٨ .

(٢) الأيجى : المواقف : ص ٣٨ .

(٣) المصدر السابق : نفس الصفحة .

(٤) د. العراقى : ثورة العقل فى الفلسفة العربية : ص ٥٤ .

(٥) د. العراقى : ثورة العقل، ص ٥٦.

وقد خلق العقل بالقدرة عليها فمن خصائصه إدراك الزوجية والفردية والانقسام والتركيب والإضافة ، وهذه المقدمة سيستغلها المعتزلة فيما بعد لرفض فكرة الحد الأوسط عند أرسطو.

هذا عن القسم الأول من أدلة المتكلمين ، وهو القياس، وكيف كان دليلا منهجيا سنجده بعد ذلك داخلا فى الثقة معتمدا على مقدمات سمعية.

النوع الثانى من الأدلة - الكتاب -

والقرآن هو دليلهم على صدق الرسول عليه الصلاة والسلام فقد استدلوا بكونه معجزا للناس أنه كلام الله تعالى وأنه قد أخبر به الرسول فأصبح عند المعتزلة « من أعظم النعم فإليه يرجع الحلال والحرام وبه تعرف الشرائع والأحكام »[1] .

وهنا يتضح دور العقل فى فكر المعتزلة، فهو القاضى والسابق ليس بمعنى أنه أفضل من النص ومن الشريعة بل لأنهما يعرفان به ، وبعد إثباتهما تكون المعرفة السمعية من الأدلة بل الدليل الأقوى فى معرفة أحكام الشرع، وخاصة فى مجال الفقه، فقد اعتمد الفقهاء والمتكلمون على الآيات المحكمة فى استخلاص أحكام الفقه واعتمدوا على الآيات المتشابهات فى استخلاص أصول الدين والعقيدة . وهذا ما سنفصله - إن شاء الله - فى الجزء الخاص بأصالة المنهج عند المعتزلة .

وما يهمنا فى هذا المجال هو وجه الإعجاز فى القرآن، وكيف اعتمد على إعجازه فى كونه دليلا على أن الله تعالى « كما جعل القرآن معجزا دالا على نبوة محمد صلى الله عليه فقد جعله دليلا لنا على الأحكام وأوجب علينا الرجوع إليه فى الحلال والحرام فيجب الرجوع إليه والأخذ بما يوجبه ويقتضيه والإيمان به كله مجمله ومفصله محكمه ومتشابهه ووعده ووعيده وأمره ونهيه »[2]

وقد عرض ابن حزم إعجاز القرآن بطريقة لم يقم بها غيره من المتكلمين حيث [قسم] المسألة [3] إلى خمسة أقسام من حيث : -

(١) القاضى : شرح الأصول : ٥٢٧ .

(٢) القاضى : شرح الأصول : ص ٥٩٧ .

(٣) ابن حزم : الفصل ص ١٠ : ١٤، جـ ٣.

١ - ما المعجز هل هو القرآن المقروء أم القرآن القديم ؟!

٢ - هل الإعجاز سار أبدا أم أنه موقوت بوقت الدعوة ؟!

٣ - ما المعجز أهو نص القرآن أم نظمه ؟!

٤ - ما وجه الإعجاز هل فى كونه أعلى درجات البلاغة أم فى كونه لم يعارض ه المعارضين ؟

٥ - مقدار المعجز منه ؟

بالنسبة للقسم الأول نجد أن ابن حزم يعرض لنا رأى الأشعرى على أنه الوحيد الذى قال به فيقول « إن المعجز من القرآن، الذى تحدى الناس بالمجئ بمثله هو الذى لم يزل مع الله تعالى ولم يفارقه قط ولانزل إلينا ولاسمعناه »[١]

وبالطبع قام ابن حزم برفض هذا الرأى والبرهنة على بطلانه على أساس أنه إذا كان المعجز لايزال فى السماء ولم يسمعه الناس فكيف يطلب منهم أن يأتوا بمثله أو يعارضوه .

وكذلك ترفضه المعتزلة من الأساس لأنها ترفض القول بقدم القرآن فهو عندها مخلوق محدث، ويذكر ابن حزم أن الأشعرى قد رجع عن هذا القول إلى قول جميع المسلمين «أن هذا المتلو هو المعجز»[٢] .

أما عن القسم الثانى فقد «قال جمهور أهل الإسلام أن الإعجاز باق إلى يوم القيامة والآية بذلك باقية أبدا كما كانت»[٣].

وفى القسمين الثالث والرابع قد فرق ابن حزم بين ماهو معجز، وبين وجه دلالة الإعجاز على صدق الرسول - عليه الصلاة والسلام، أو العلة[٤] فى عده حجه له والحكم عليه بكونه معجزة .

فالقرآن معجز فى بلاغته أى فى نظمه وفى نصه، وقد اتفق المتكلمون تقريبا فى هذا، فالمعتزلة كلهم على أن «تأليف القرآن ونظمه معجز محال وقوعه منهم كاستحالة

(١) ابن حزم : الفصل : ص ١٠

(٢) ابن حزم : الفصل : الجزء الثالث : ص ١٠

(٣) المصدر السابق ص ١١ .

(٤) الباقلانى : التمهيد، ص ١٢٧.

إحيـاء الموتى منهم، وأنه علّم الرسـول - صلى الله عليـه وسلم- [1] ويوافق الأيجي [2] الأشعري في نقل ذلك عن المعتزلة. أما البغدادي فينقض هذا الرأي للمعتزلة فيقول «وزعم. النظام مع أكثر القدرية أن الناس قادرون على مثل القرآن وعلى ما هو أبلغ منه في الفصاحة والنظم »[3].

وأعتقد أن هذا الاختلاف حول رأي المعتزلة جاء نتيجة الخلط الذي وضحه فيما بعدابن حزم بالتفرقة بين ما يعجز في القرآن ووجه دلالة الإعجاز على تصديق الرسول .

ويحكي البغدادي عن مذهب الأشاعرة في وجوه إعجاز القرآن فيقول « منها نظمه العجيب في البلاغة والفصاحة الخارجة عن العادة في نظم الخطب والشعر والمزدوج من الكلام ونحو ذلك، ومنها ما فيه من الإخبار عن غيوب سالفة .. ومنها الإخبار عن غيوب كانت في المستقبل» [4].

أما الشهرستاني فيحكي عن الأشعري وبعض أتباعه أن « القرآن عنده معجزة من حيث البلاغة والنظم والفصاحة ، إذ خيرّ العرب بين السيف والمعارضة فاختاروا أشد القسمين اختيار عجز عن المقابلة، ومن أصحابه من اعتقد الإعجاز في القرآن ومن وجهة الصرف للدواعي وهو المنع من المعتاد ومن وجهة الإخبار عن الغيب»[5].

أما النظام من المعتزلة فقد رفض كون الإعجاز في نظمه فيحكي عنه البغدادي «إن نظم وحسن تأليف كلماته ليس بمعجزة للنبي- عليه الصلاة السلام- ولا دلالة على صدقه في دعواه النبوة وإنما وجه الدلالة منه على صدقه ما فيه من الإخبار عن الغيوب»[6] وهذا ما كان عليه موسى المردار فكان يرى «أن الناس قادرون على مثل القرآن فصاحة ونظما وبلاغة»[7].

أما وجه الدلالة على الإعجاز أو مابه يستدل أو ما يكون كالعلة في الاستدلال به على أنه معجزة فقد انقسم المتكلمون فيه فريقين «فقالت طائفة وجه إعجازه كونه في أعلى

---

(1) الأشعري : المقالات : ص ٢٩٦ . حـ١

(2) الأيجي :المواقف: ص ٣٤٩ .

(3) البغدادي : أصول لدين : ص ١٤٨ .

(4) البغدادي : أصول الدين : ص ١٨٣ ، ١٨٤ .

(5) الشهرستاني : الملل والنحل : ص ١٠٩ .

(6) البغدادي: الفرق بين الفرق : ص١٢٨ ، الملل ص ٦٤ ، حـ١ .

(7) الشهر ستاني : الملل والنحل : ص ٧٦، جـ ١.

مراتب البلاغة»[1] ومنهم الجاحظ[2] ومعظم الأشاعرة مع اعتبار النص من حيث الإخبار عن الغيب[3] .

أما الفريق الثانى فقال « إنما وجه إعجازه أن الله منع الخلق من القدرة على معارضته فقط» [4] ، وأول من قال بهذا الرأى هو النظام من المعتزلة ونعنى بعدم المعارضة هذا هو القول بالصرفة أو المنع ويروى الأشعرى عنه أنه قال «الآية الاعجوبة فى القرآن .. فيه من الاخبار عن الغيوب والنظم فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد لولا أن الله منعهم بمنع وعجز أحدثهما فيهم» [5] .

وفى نص الأشعرى تظهر التفرقة بين ما بالقرآن من إعجاز ووجه دلالته على صدق الرسول أو كونه حجة على نبوته .

أما الأيجى فيروى عن النظام قولا آخر فى وجه الدلالة فيقول : «فقال الأستاذ والنظام أصرفهم الله مع قدرتهم»[6] .

والقول بالصرفة هو المعارضة عند معظم المعتزلة، فيقول القاضى عبد الجبار: « فإن قيل ماوجه الإعجاز فى القرآن ؟ قلنا هو أنه تحدى بمعارضة العرب مع أنهم كانوا هم الغاية فى الفصاحة والمشار إليهم فى الطلاقة والذلاقة وقرعهم بالعجز عن الإتيان بمثله فلم يعارضوه وعدلوا عنه لا لوجه سوى عجزهم عن الإتيان بمثله» [7] .

وكذلك اعتمد على عدم المعارضة أيضاً الغزالى من الأشاعرة فيقول «ومن آياته الظاهرة التى تحدى بها مع كافة العرب القرآن العظيم فإنهم مع تميزهم بالفصاحة والبلاغة تهدفوا لسببه ... كما أخبر الله عز وجل عنهم ، ولم يقدروا على معارضته بمثل القرآن إذ

---

(١) ابن حزم : الفصل فى الملل والنحل : ص ١١ حـ ٣
(٢) الأيجى : المواقف ص ٣٢٩.
(٣) الشهرستانى : الملل والنحل : ص ١٠٩ حـ ١ .
(٤) ابن حزم : الفصل فى الملل : ص ١١ حـ ٣ .
(٥) الأشعرى : المقالات : ص ٢٩٦ ، حـ ١ .
(٦) الأيجى:المواقف ص ٣٥٠ .
(٧) القاضى : شرح الأصول الخمسة : ص ٥٦٨ ، القاضى : تثبيت دلائل النبوة تحقيق د . عبد الكريم عثمان - العربية للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت - لبنان ص ٤٢ .

لم يكن فى قدرة البشر الجمع بين جزالة القرآن ونظمه ،هذا مع ما فيه من أخبار الأولين مع كونه أميا غير ممارس الكتب والإنباء عن الغيب فى أمور تحقق صدقه فيها فى الاستقبال»[١].

وكذلك الباقلانى يقول « ما أنكرتم أن تكون التوراة والإنجيل معجزا؟ قيل لهم أنكرنا ذلك لعدم العلة التى لها كان القرآن معجزا وهى عجز العرب عن معارضة مورده مع حرصهم على تكذيبه»[٢].

وهناك من لم يعتبر القرآن دالا أو حجة لصدق الرسول أمثال هشام الفوطى وعباد ابن سليمان فيحكى عنهما الأشعرى أنهما قالا « لانقول أن شيئا من الأعراض يدل على الله سبحانه، ولانقول أيضا أن عرضا يدل على نبوة النبى صلى الله وسلم ولم يجعلا القرآن علما للنبى - صلى الله وسلم - وزعما أن القرآن أعراض»[٣].

أما القسم الخامس فهو خاص بمقدار المعجز من القرآن « فقالت الأشعرية ومن وافقهم أن المعجز إنما هو بمقدار أقل سورة منه وهو ﴿أنا أعطيناك الكوثر﴾ فصاعدا وأن مادون ذلك ليس معجزا»[٤] وقد قام ابن حزم[٥] ببيان فساد هذا القول معتبرا أن الصحيح هو أن أى شئ من القرآن معجز .

وقد كان للعقل دوره الكبير فى الاستدلال على كون القرآن معجزة تدل على صدق خبر الرسول عليه الصلاة والسلام، وبالتالى اعتباره من الأدلة التى يؤخذ بها فى الوصول إلى المعرفة بالله تعالى، وقد اعتبره الباقلانى[٦] نوعا من أنواع الاستدلال .

ولذلك يتضح دور وأهمية القرآن فى الفكر الإسلامى بحيث تنقسم إلى ثلاثة أقسام الأولى:فى وجه الدلالة على صدق الرسول فيما أخبر به عن الله تعالى، والثانية:بعد التصديق أنه أصبح الدلالة المعرفية السمعية لأحكام الشريعة والعبادات، والثالثة : أنه كان بآياته المتشابهات منبعا لآراء المتكلمين فى الإلهيات. مع ملاحظة أن هذه الآيات

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين : حـ١ ص ١٩٩ .

(٢) الباقلانى : التمهيد : ص ١٢٧ .

(٣) الأشعرى : المقالات : حـ١ ، ص ٢٩٦ ، الفرق ص ١٣٧ ، ص ١٤٨ .

(٤) ابن حزم : الفصل فى الملل والنحل : ص ١٢ حـ ٣ .

(٥) المصدر السابق ص ١٣ ، ١٤ .

(٦) الباقلانى : التمهيد : ص ٣٩ .

كانت تستخدم فى مجال الخلاف بين المذاهب الكلامية، أما فى مجال المناظرة مع غير المسلمين فكان باستخدام الأدلة العقلية السابقة - وهذا ما سنتناوله بالتفصيل إن شاء الله عند الكلام عن التأويل العقلى لآيات القرآن، كمحاولة لفهم العقيدة بمنظور عقلى كدليل على أصالة المنهج العقلى عند المسلمين وخاصة عند المعتزلة .

أما الدلالة الثالثة فهى السنة :

وهى الخبر عن الرسول عليه الصلاة والسلام وتنقسم من حيث الدلالة إلى مايوجب العلم الضرورى وما يوجب العلم الظنى، والأول يوجب الاعتقاد والثانى يوجب العمل دون الاعتقاد[1] . والأول يكون بأخبار التواتر أمثال العلم بالملوك والبلدان والخبر المتواتر عن الرسول عليه الصلاة والسلام .

وقد وضع المتكلمون للخبر المتواتر شروطا حتى يكون موجبا للعلم الضرورى ، منها أنه « يجب أن يكونوا عالمين بما ينقلونه علم ضرورة واقعا عن مشاهدة أو سماع أو مخترعا فى النفس من غير نظر واستدلال»[2] وقد حكى البغدادى[3] أن النظام قد أنكر الخبر المتواتر لأنه أجاز اجتماع الأمة على الخطأ ولكنه فى الفرق بين الفرق يقول «من فضائحه - النظام - قوله بأن الخبر المتواتر على خروج ناقليه عند سامع الخبر عن الحصر ومع اختلاف همم الناقلين واختلاف دواعيهم أن يقع كذب[4]». ويتضح من ذلك أن البغدادى قد ألزم النظام قولا لم يقله ، وذلك أن اجتماع الأمة على الخطأ لم يكن راجعا إلى رفض الخبر المتواتر، وإنما كان راجعا عنده إلى جواز الخطأ فى القياس إذا كان على غير حجة أو دليل ثابت وسند قوى كما سبق فى الكلام عن القياس . أما الخبر المتواتر ورفض النظام له، فقد أجمع مؤرخو الملل على رفضه لحجية الخبر المتواتر والمقصود هنا بالخبر المتواتر، الخبر المروى عن الرسول عليه الصلاة والسلام لا الخبر الضرورى من أخبار الملوك والبلدان ، ومن هذا ينحصر الكلام فى الحديث المتواتر،وربما يكون هذا الشرط الذى وضعه المتكلمون من ضرورة كون الناقل قد علم الخبر بالضرورة وهو ما يرمى إليه النظام من كونهم قد يجتمعون فى نقل خبر لم يعلموه ضرورة أو بالحس ولذلك قال بحجية الخبر الواحد ، إذا كان معلوما عن ضرورة حس.

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول : ص ٧٦٨ ، البغدادى أصول الدين ص ٨ .

(٢) الباقلانى : التمهيد ، ص ١٦٣، القاضى ، المغنى ص ٣٥٦ ، أصول الدين ص ٢١.

(٣) البغدادى : أصول الدين، ص ١١.

(٤) البغدادى : الفرق بين الفرق : ص ١٢٨ .

كذلك يتضح رأيه فى الإجماع على الضلال من جهة الرأى والقياس، ومن جهة النقل عن الحواس أن يكون ذلك هو نفس الشرط الذى وضعه المتكلمون للخبر المتواتر وهو الخاص بالعدد الذى يحصل عنده التواتر، وقد أجمع الأشاعرة على أن الخبر المتواتر هو ما «يكون رواته فى كل عصر من أعصاره على جهة يستحيل التواطؤ منهم على الكذب» وإن كان رواته فى بعض الأعصار قوما يصح على مثلهم التواطؤ عليه لم يكن خبرهم موجبا للعلم الضرورى»[1].

وقد حدد الباقلانى العدد الذى يحصل عنده التواتر بأن يكونوا «عددا يزيد عن الواحد والاثنين والثلاثة والأربعة وكل عدد أمرنا الله بالاستدلال على صدق الخبر به»[2] .

أما القاضى عبد الجبار فقد رفض هذا الرأى وقال «إن من حق العلم ألا يقع عند خبر أربعة وما دون ذلك»[3].

فالعلم الضرورى يجوز أن يحصل مع خبر الخمسة وأكثر، أما أبو الهذيل فقد روى عنه الشهرستانى أنه قال «الحجة لا تقوم فيما غاب إلا بخبر عشرين فيهم واحد من أهل الجنة أو أكثر ولاتخلو الأرض عن جماعة هم أولياء الله معصومين لا يكذبون ولا يرتكبون الكبائر، فهم الحجة لا التواتر ، إذ يجوز أن يكذب جماعة ممن لا يحصون عددا إذا لم يكونوا أولياء ولم يكن فيهم واحد معصوم»[4]. فأبو الهذيل هنا حدد عدد التواتر بعشرين على الأقل ، ثم إنه وضع شرطا قد وافق عليه الأشاعرة وهو أن يكونوا أولياء الله بمعنى أنهم لايكذبون وهذا ما اشترطه البغدادى فيما بعد . فالتواتر فى ذاته ليس حجة وإنما الحجة هى أن يكون بينهم واحد من أهل الجنة بدليل أنه « لم يوجب أخبار الكفرة والفسقة حجة إن بلغوا عدد التواتر الذين لايمكن تواطؤهم على الكذب إذا لم يكن فيهم واحد من أهل الجنة»[5].

وقد استدل أبو الهذيل على العشرين بقوله تعالى : ﴿إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين﴾[6] . وهذا أيضا ما استنتجه القاضى عبد الجبار فيمن اعتبر خبر العشرين

(١) البغدادى : أصول الدين : ص . ٢ .
(٢) الباقلانى : التمهيد : ص ١٦٣
(٣) القاضى : المغنى : جـ١٥ التنبؤات المعجزات ص ٣٦١ ، شرح الأصول ص ٧٦٨
(٤) الشهرستانى : الملل والنحل : ص ٦٠ حـ ١ .
(٥) البغدادى : الفرق بين الفرق : ص ١٠٩
(٦) سورة الأنفال آية ٦٥.

حجة من أنهم رجعوا إلى آيات الجهاد[1] وقد أبطله القاضى بنفس طريقة البغدادى الأشعرى من أن ذلك «يوجب عليه أن يكون خبر الواحد حجة موجبة للعلم لأن فى ذلك الوقت كان له قتال العشرة من المشركين فيكون جواز قتاله لهم دليلا على كونه حجة عليهم»[2].

وقد ألزم على هذا ابن الروندى أبا الهذيل وهشاما الفوطى بأنهما يزعمان « أن الأمة لاتخلو فى كل عصر من عشرين معصوما لا يزلون ولايخطئون ولا يقارفون صغيرا ولا كبيرا. وأن الله يعصمهم مما يعصم منه الرسل ويوفقهم لما يوفق له الأنبياء»[3].

وقد رد الخياط عليه يبرر موقف كل منهما وأنهما لم يقولا فى أولياء الله كما قالت غلاة الشيعة فى صفات الإمام ويوضح قصدهما بأن « الله جل ثناؤه لايخلى الأرض من جماعة مسلمين أتقياء أبرار صالحين يكون نقلهم إلى من يليهم حجة عليهم»[4]

هذا عن الخبر المتواتر الذى أوجب العلم الضرورى عند المعتزلة والأشاعرة على السواء حتى النظام فى اعتقادى لم ينكره بل رفض ألا أن يكون عن طريق الحس .

أما النوع الثانى من الأخبار فهو خبر الواحد ويعرفه الباقلانى فى اللغة « فإنه خبر واحد، وأن الراوى له واحد فقط لا اثنان ولا أكثر من ذلك ، غير أن الفقهاء والمتكلمين قد تواضعوا على تسمية كل خبر قصر عن إيجاب العلم بأنه واحد سواء عندهم رواه الواحد أو الجماعة التى تزيد على الواحد»[5].

وأعتقد أن هناك فرقا بين خبر الواحد وخبر الآحاد وأن الأول أطلقه المتكلمون على الخبر الذى يرويه واحد فقط فى المجال الدنيوى أما الآحاد فهو ما يطلقه الفقهاء على الخبر الذى يوجب العمل لا العلم أى فى المجال الشرعى .

وربما يكون ما دعا الباقلانى إلى المزج بينهما أن خبر الواحد عند المتكلمين يوجب العمل لا العلم أيضا، فيقول القاضى « يجوز العمل به إذا ورد بشرائطه فأما بقوله فيما طريقه الاعتقاد فلا»[6].

---

(١) القاضى : المغنى : حـ ١٥ التنبؤات والمعجزات ص ٣٧٦

(٢) البغدادى : الفرق بين الفرق : ص ١١٠ .

(٣) الخياط : الانتصار : ص ١٥٠ .

(٤) المصدر السابق ص ١٥١.

(٥) الباقلانى : التمهيد : ص ١٦٤ .

(٦) القاضى : شرح الأصول : ٧٦٩ .

وهو كذلك أيضا عند الأشاعرة فيرى البغدادي أن «أخبار الآحاد متى صح إسنادها وكانت متونها غير مستحيلة في العقل كانت موجبة للعمل بها دون العلم وكانت بمنزلة شهادة العدول عند الحاكم في أنه يلزمه الحكم بها في الظاهر وإن لم يعلم صدقهم في الشهادة»[1] وذلك لأنه «لايعلم كونه صدقا ولا كذبا» [2] فبذلك أصبح الحكم في خبر الآحاد وخبر الواحد واحدا أى أنهما يوجبان العمل لا العلم، وذلك لوجود علة الحكم في كل منهما من أنه لا يعلم كونهما صدقا ولاكذبا .

وقد جمع البغدادي [3] الأشعري شروط أخبار الآحاد الموجبة للعمل في اتصال الإسناد وعدالة الرواة وأن يكون متن الخبر مما يجوز في العقل كونه.

وهذا نفس ما اعتمد عليه المعتزلة في اعتبار خبر الواحد موجبا للعمل لا العلم فيقول القاضي عبد الجبار: «إن ما هذا سبيله من الأخبار - خبر الآحاد - يجب أن ينظر فيه فإن كان مما طريقه العمل عمل به إذا أورد بشرائطه، وإن كان مما طريقه الاعتقادات ينظر فإن كان موافقا لحجج العقول قبل واعتقد موجبه لا لمكانه بل للحجة العقلية وإن لم يكن موافقا لها فإن الواجب أن يرد ويحكم بأن النبي لم يقله وإن قاله فإنما قاله على طريق الحكاية عن غيره هذا اذا لم يحتمل التأويل والتعسف فأما إذا احتمله فالواجب أن يتأول»[4].

أما من اعتبر خبر الواحد حجة في حصول العلم الضروري فهو النظام[5] وقد اعتبر بذلك خارجا عن رأى الجماعة في خبر الواحد، ولذلك ألزم ابن الروندي[6] بأن يكون خبر الواحد الكافر يوجب العلم وأنه بمنزلة خبر النبي .

ولكن يتضح لنا رأى النظام من الشرط الذي وضعه ابن الروندي على لسان النظام من أن خبر الواحد يوجب العلم الضروري وهو : «إذا كان مخبره جسما محسوسا»

فشرط إيجاب العلم هو أن يكون المخبر عنه شيئا حسيا ماديا يمكن الحكم عليه بالصدق أو الكذب، أما إذا كان أمرا غيبيا ففي هذه الحالة لايوجب العلم إلا خبر النبي صلى الله عليه وسلم.

---

(١) البغدادي : الفرق بين الفرق : ص ٣١٣ .

(٢) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة : ص ٧٦٩ .

(٣) البغدادي : أصول الدين : ص ٢٢، ٢٣ .

(٤) القاضي : شرح الأصول : ص ٧٧٠

(٥) البغدادي : الفرق بين الفرق : ص ١٢٨.

(٦) الخياط: الانتصار : ص ٧٩ .

ويؤكد هذا تفسير القاضي عبد الجبار لرأى النظام فيقول « قد حكى عن النظام أنه كان يجوز وقوع العلم الضرورى بخبر الواحد إذا قارقه سبب، ويقول فى الجماعة إذا خبرت أن العلم قد لا يقع بخبرها إذا لم يقترن السبب، وربما جعل السبب كالشرط فى وقوع العلم وربما جعله مقتضيا لأن يقع العلم»[1]

وذلك بأن تكون هناك أمارات ودلالات تدل على صدق المخبر، وضرب مثلا لذلك بمن أخبر عن موت شخص قد علمنا مسبقا شدة مرضه وشاهدنا فى نفس الوقت الذى يخبر به من الأمارات والآلات التى لاتصلح إلا للموتى فعند ذلك ولا شك يحدث العلم فالأمارات والدلائل تقوى من حجية الخبر وليس الخبر فى نفسه هو الحجة.

ويرفض القاضى رأى النظام لاعتباره الاستدلال بالأمارات هو الذى أحدث العلم وليس الخبر.

بقيت نقطة أخيرة وهى: هل خبر الكافر يوجب العلم الضرورى كخبر المؤمن أم لا ؟

«إنأهل التواتر جميعا من المعتزلة ومن غيرهم لايفصلون بين أخبار الكفار وأخبار غيرهم إلا فيما جاء مجئ الشهادة على جهة حسن الظن بالمؤمن وتصديقه لحكم الدين فأما القطع على صحة الخبر وصدقه فإنما هو المخبر الذى لا يكذب مثله وسواء كان ناقلوه مؤمنين أو كافرين»[2]

كان هذا دفاع الخياط عن النظام ضد اتهام ابن الروندى له بأنه «لم يكن يفرق بين أخبار المؤمنين وأخبار المشركين إلا فيما جاء مجئ الشهادة لموضع التعبد أيضا لا لأنه رأى أن لإحدى الشهادتين فضلا عن الأخرى»[3]

وفى دفاع الخياط نلاحظ التفرقة بين مجالين للأخبار، أخبار فى مجال الشرع وأخبار لامجال للشرع فيها، وعلى هذا فإن النظام يأخذ بخبر المشركين فى الأخبار التى لامجال للشرع فيها أما ماهى داخلة فى مجال الشرع فلا يأخذ بخبرهم.

وهذا أيضا نجده عند الباقلانى [4] والبغدادى الأشعرى، الذى يقول «لذلك أهل الكفر كل صنف منهم يتواتر نقلهم الخبر عن صحته أو بأنهم اعترضت لهم ولأسلافهم فيها

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى ، الجزء الخامس عشر التنبوءات والمعجزات ، ص ٢٣٩٢ .

(٢) الخياط : الانتصار : ٨٠ .

(٣) المصدر السابق ص ٧٩ .

(٤) الباقلانى : التمهيد : ص ١٦٤ .

ولا تقع من خبرهم علم ومن دفع التواتر فى أصله عن شئ عاينه الناقلون بالحس أو بالضرورة وقع العلم بخبرهم على العادة المعتادة»[1].

ويؤيد هذا القاضى عبد الجبار بقوله «إن من حق المخبرين ألا يعتبر فيهم من الصفة إلا ما ذكرناه من كونهم عالمين بما خبروا عنه باضطرار دون كونهم مؤمنين وكونهم من لا يغير ولا يبدل»[2]

ودليل ذلك عند القاضى أنه قد «صح فى البلاد التى يغلب عليها الكفر أو المذاهب الفاسدة أن بخبرهم قد يعلم أخبار بلادها وأخبار ملوكهم[3].

وقد خرج عن ذلك أبو الهذيل[4] فقد اشترط فى حجية التواتر للمشركين أن يكون فيهم واحد من أهل الجنة، واعتقد أن هذا الشرط يكون فى الجزء الداخل فى مجال الشرع أو المنقول عن الرسول عليه الصلاة والسلام، وبذلك يكون مثله مثل القاضى عبد الجبار أن يكون الشرط هو أن يكونوا عقلاء ولكى نضمن عدم الكذب فى الشرع وضع شرط أن يكون فيهم واحد من أهل الجنة لتأكيد الصدق فى النقل عن الرسول عليه الصلاة والسلام.

فالشرط الذى وضعه القاضى من كونهم عقلاء عالمين بما أخبروا به يوضح دور العقل عند المعتزلة، فلا يعتد بخبر ناقص العقل أو فاقده، وتأكيدا أيضا على أنهم اعتمدوا على السنة كدليل من الأدلة المعرفية.

الإجماع :

ويرتبط الإجماع بالقياس ارتباطا وثيقا، وذلك لأن الإجماع «هو اتفاق مجتهدى الأمة الإسلامية بعد وفاة النبى على حكم شرعى»[5] فمن هنا جاء أن الإجماع لايكون إلا بعد قياس الأشباه بالأشباه ومناظرة الأمثال بالأمثال[6].

(١) البغدادى : أصول الدين : ص٢٢ .
(٢) القاضى : المغنى ، الجزء الخامس عشر : ص ٣٨٢ .
(٣) المصدر السابق : ص ٣٩١ .
(٤) البغدادى : الفرق بين الفرق : ص ١٠٩.
(٥) د . أبو ريدة : إبراهيم النظام : ص ١٨ .
(٦) ابن خلدون : المقدمة : ص ٤١٨ .

ثم يكون الإجماع بعد الاتفاق على الحكم والإجماع المعتبر فى الحكم الشرعى «فمقصور على إجماع أهل عصر من أعصار هذه الأمة على حكم شرعى فإنها لاتجتمع على ضلالة»[1].

وقد اختلف المتكلمون والفقهاء فى الإجماع، وهل هو فى الإمكان أو لا، وقد جاءت تعريفاتهم له مختلفة فمنهم من اعتبر الإجماع فى كليات الدين فقط دون المظنون منه أمثال الجوينى.ومنهم من رأى أن ذلك لايكون إلا فى مجال إجماع الصحابة أما فى عصر آخر فلا يكون الأمر متيسرا[2].

أما النظام فقد كان له رأى آخر فى تعريف الإجماع وبالتالى فى إمكان حدوثه، فيروى الغزالى عنه أنه ذهب إلى أن «الإجماع عبارة عن كل قول قامت حجته وإن كان قول واحد، وهو خلاف اللغة والعرف لكنه سواء على مذهبه إذ لم ير الإجماع حجة وتواتر إليه بالتسامع تحريم مخالفة الإجماع فقال : هو كل قول قامت حجته»[3].

وقد اتهم ابن الروندى النظام بأنه كان يجوز الاجتماع على الضلال «من جهة الرأى والقياس لامن جهة التنقل عن الحواس»[4]. ونقل هذا الاتهام البغدادى[5] فيحكى عنه أنه أنكر حجة الإجماع وحجة القياس فى الفروع الشرعية، وأضاف إلى ذلك الشهرستانى[6] أنه قال بحجة الإمام المعصوم.

أما الشوكانى[7] فروى أنه ذهب إلى أن الإجماع ليس بحجة وإنما فى مستنده إن ظهر لنا وإن لم يظهر للإجماع دليل تقوم به الحجة.

---

(١) البغدادى : أصول الدين : ص ١٨ .

(٢) أبو ريدة : ص ١٨

(٣) أبو ريدة : المرجع السابق ص ١٨

(٤) الخياط : الانتصار -

(٥) البغدادى : الفرق بين الفرق ص١١٤ ، أصول الدين ، ص ٢٠

(٦) الشهرستانى : الملل النحل حـ١ ص ٦٤ .

(٧) الشوكانى : إرشاد الفحول طبعة مصر ١٣٢٧ هـ ص ٦٨ .

ومن تحليل هذه الآراء السابقة ومع اعتبار أن الإجماع قائم أساسا على القياس تكون كل هذه الآراء التى قيلت فى النظام عن الإجماع مجرد إلزامات لم تكن داخلة اصلا فى صلب رأيه.

فالذى يقصده النظام فى رأيى أن الإجماع القائم على الأخذ برأى دون القياس مرفوض، أما الإجماع على حكم ناتج عن قياس فهذا يقبله، وفى حكاية الغزالى عنه مايؤكد ذلك فهو يقول:الإجماع هو كل قول قامت حجته، فيمكن أن يكون هذا القول لفرد أو خبر واحد، وهذا ما أدى بالشهرستانى إلى إلزامه بالقول بالإمام المعصوم. ويمكنه أن يكون إجماعا عن قياس صحيح، ونقصد بالصحيح.. هنا هو أن يكون له سند من كتاب أو سنة رجع إليه.

ولذلك نرى أن النظام مع كثير من المعتزلة قد رفضوا الكثير من آراء الصحابة الأولين[1] لأنها لم تقم على قياس من كتاب أو سنة. وإنما كانت لأخذهم بالرأى فبالتالى رفضوا الإجماع على هذا الرأى.

فمثلا زعم جعفر بن مبشر «إن إجماع حد شارب الخمر كان خطأ، إذ المعتبر فى الحدود النص والتوقيف»[2] وهذا دليل على رفض الإجماع غير القائم على أساس من القياس على كتاب أو سنة.

ولذلك فقد رفض النظام كثيرا من آراء الصحابة التى رأى أنها كانت باجتهاد بآرائهم وليست باجتهاد قياس كتاب أو سنة مما جعل كثيرا من خصومه يلزمونه تفسيق الصحابة والطعن فى آرائهم. فيروى عنه البغدادى «إن الذين حكموا بالرأى من الصحابة إما أن يكونوا قد ظنوا أن ذلك جائز لهم وجهلوا تحريم الحكم بالرأى فى الفتيا عليهم وإما أرادوا أن يذكروا بالخلاف وأن يكونوا رؤساء فى المذاهب فاختاروا لذلك القول بالرأى فنسبهم إلى إيثار الهوى على الدين»[3] .

---

(١) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ١٣٣ .
(٢) الشهرستانى : الملل والنحل : ص ٦٧ حـ ١
(٣) البغدادى : الفرق بين الفرق : ص ١٣٤ .

ورأى البغدادى مأخوذ عن إلزام ابن الراوندى[1] للنظام بأن الصحابة عندما أخذوا بالفتيا قد أحلوا ماحرم الله وحرموا ما أحل ومن يفعل ذلك يكون منسلخا عن الإيمان وأنه رمى أبا بكر بالتناقض عندما قال «أى سماء تظلنى وأى أرض تقلنى إذا أنا قلت فى آية من كتاب الله، بغير ما أراد الله ثم سئل عن الكلالة فقال أقول فيها برأيى»[2].

ويرد الخياط هذين الاتهامين من البغدادى وابن الروندى مدافعا وموضحا رأى النظام فى الصحابة فيقول «الذين تكلموا فى الفتيا من أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عند إبراهيم لايعدون أمورا إما أن يكونواقالوا برأيهم فذلك منهم خطأ لا يضلون به عنده، ولايخرجون من الولاية ولا يستحقون به العداوة، وإما أن يكونوا تكلموا فيها ليستخرجوا الحق من جمل الكتاب والسنة فذلك حق وصواب، وإما أن يكونوا تكلموا على جهة الإصلاح بين الناس فذلك أيضا حق وهدى»[3]

ولهذا فإن الشروط التى وضعها المعتزلة للخبر المتواتر وخبر الأحاد والأخذ بسنة رسول الله - عليه الصلاة والسلام - والإجماع كدليلين معرفيين لأكبر دليل على عدم أخذ المعتزلة بأولى مقدمات المعرفة الظنية غير اليقينية وهى المقبولات التى هى: «آراء أوقع التصديق بها قول من يوثق بصدقه فيما يقول لرأى سديد أو فكر قوى تميز به مثل اعتقادنا أمورا قبلناها عن أفاضل الناس قبل أن نتحقق فيها بالبرهان»[4]

وهذه المقدمة تثير قضيتين من أهم قضايا الفكر الإسلامى واللتين قد تفجرتا مع بدايات علم الكلام وهما مشكلة «الشك» ومشكلة «التقليد» فهما وجهان لعملة واحدة، فالشك يعنى عدم التقليد والتقليد يعنى عدم الشك.

ولقد وضع المعتزلة أساسا يبدأ منه كل باحث فى المعرفة فيقول القاضى «إن القول به - التقليد - يؤدى إلى جحد الضرورة، لأن تقليد من يقول بقدم الأجسام ليس بأولى من تقليد من يقول بحدوثها»[5] ويقوم بعد ذلك ببيان فساد التقليد وعدم جدواه. فى

---

(١) الخياط : الانتصار : ص ١٠٩

(٢) ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث طبعة مصر : ١٣٢٦ هـ : ٢٥ .

(٣) الخياط : الانتصار ص ١٠٩ .

(٤) الغزالى : معيار العلم : ص ١٩٧ - ١٩٨ ، ابن سينا -الإشارات والتنبيهات جـ١ ص٤٠٥ .

(٥) القاضى : المغنى : جـ ١٢ النظر والمعارف : ص ١٢٣ .

الوصول إلى المعرفة الحقة، وذلك لأسباب متعددة منها : أنه من الجائز على المقلد الإصابة والخطأ، فما هو معيار الحكم على الصواب والخطأ، وأنه لو لم يكن فى التقليد خطأ وأنه لا يوجب العلم لما أرسل الله الرسل ومعهم معجزاتهم، ليكون المعيار هنا هو النظر فى دلالة المعجزة وليس مجرد تقليد الرسل فيما جاءوا به.

وكذلك إن ادعى المقلد أنه يقلد الكثرة فهذا أيضا مرفوض، لأنه ربما اجتمع الكثير على الخطأ كما رأينا فى الكلام عن الإجماع.

وإن ادعوا تجويز تقليد العامى فى مجال الفقه عند المعتزلة بشرط أن يعرف أولا الله بوحدانيته وعدله «لأن العامى عندنا لايحسن منه قبول قول العالم تقليدا وإنما يحسن منه قبول قوله لأنه علم من دين رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ومن دين الأمة أنه يحسن منه ذلك... وإذا لم يكن ذلك تقليدا بل كان اتباعا للدلالة، فقد زاح القدح به»[1]

وهذا يوضح لنا تماما موقف المعتزلة من المقبولات أوالتقليد لشخص ذى شهرة أو رأى سديد، ويرجع ذلك لإيمانهم بأن العلم لايكون إلاعن نظر قوامه العقل والاستدلال بالأدلة والرجوع إلى البراهين.

وهذا ابن حزم يقرر ذلك عن المتكلمين من معتزلة وأشاعرة فيقول «قد اتفق الجميع على أن التقليد مذموم وما لم يكن يعرف باستدلال فإنما هو تقليد لا واسطة بينهما»[2].

ويفجر ابن حزم مشكلة مهمة فى مجال المنهج ألا وهى تقليد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - هل هو داخل فى التقليد المذموم أو أن تقليده يكون محمودا، فيرى أن تقليد الرسول عليه الصلاة والسلام يكون إيمانا وتصديقا، وذلك لأن الله أمرنا بذلك أما تقليد غيره من البشر فهذا هو التقليد المذموم[3] .

وهذا ما نجده أيضا عند المعتزلة مع فارق بيِّن فالمعتزلة لم ترفض تقليد الرسول عليه الصلاة والسلام، ولكن ليس لأن الله أمرنا بأن نقلده ولكن لأننا قد استدللنا من قبل على

(١) القاضى : المغنى : حـ١٢ النظر والمعارف : ص ١٢٥ ، ١٢٦ .

(٢) ابن حزم : الفصل فى الملل : الجزء الرابع : ص ٢٩ .

(٣) ابن حزم : الفصل : الجزء الرابع، رؤية البارى ص ٢٩ .

أنه لايجوز عليه الكذب أو الخطأ لأنه مؤيد بتصديق الله تعالى بالمعجزة فمن هنا كان غير كل البشر الجائز عليهم الصواب والخطأ[1].

فهنا أيضا يكون العقل والعقل وحده هو القاضى بتقليد الرسول - عليه الصلاة والسلام - وعلى هذا هناك رفض لتقليد آراء السابقين والمعاصرين بل توضع موضع الشك - وهذا ما فعله بالفعل، وبصورة واضحة النظام مع الصحابة - فالشك عند المعتزلة ضرورة عقلية يفرضها المنهج العقلى عندهم ونتيجة لقولهم بعدم التقليد واعترافهم بسلطان العقل فى المعرفة.

والشك عندهم لم يكن شكاً مذهبياً فلم يكن شكاً لمجرد الشك .. بل كان شكا منهجيا أى أنه كان لغاية أسمى وأنفع وهى النفع الذى سيعود من هذا الشك.

فأبو على الجبائى يقول فى الشك أنه لايكون إلا فى أول مراحل المعرفة. ويروى عنه القاضى فى ذلك «إن الشك أول حال التكليف يحسن لأنه لايمكن سواه أما بعد ذلك الوقت فإنه يقبح لتمكنه من العلم الواقع عن النظر بدلا منه»[2] فالشك عند المعتزلة لمرحلة معينة، ثم اذا حصل العلم قبح بعد ذلك ودليل ذلك رفضهم لموقف الشكاك، كما سيأتى عند الكلام عن المعرفة.

فالغاية من الشك هى المعرفة مثله مثل النظر الذى لا يراد لنفسه بل يطلب لغاية وراء ذلك وهى المعرفة. فالشك إذن عند المعتزلة «مستحسن كواسطة بين العلم والجهل وهو لا يبطل العلم ولايضاده بل لابد منه حيث لاتمكن المعرفة فقد يكون الشك هو السبيل إليها»[3] ولكن فيم يشك الشاك ؟

يرفض المعتزلة الشك فى الضروريات من حيث إنه لايصح محاجة هذا الشاك، أما إذا كان يشك فيما لايعرف إلا باستدلال فذلك جائز والطريق معه أن «يسلك فى مكالمته بيان حال العلم وما به يفارق ماليس بعلم بسكون النفس»[4].

فمعيار يقين العلم هو سكون النفس الناتج عن « العلم بالاعتقاد المطابق للواقع»[5] والأول يدل على ذاتية الفكر الاعتزالى والثانى يدل على موضوعيته.

---

(١) القاضى : المغنى : الجزء الثانى عشر ، النظر والمعارف ص ١٢٦ .
(٢) القاضى : المغنى : حـ١٢ النظر والمعارف : ١٨٨ .
(٣) حسنى زينة - العقل عند المعتزلة : ص ٨٤.
(٤) القاضى : المغنى : الجزء الثانى عشر : النظر والمعارف ، ص ٤١.
(٥) حسنى : زينة : العقل عند المعتزلة ص ٨٤.

والعلم بالسنة من الضروريات، وذلك لأنه «إذا جرى فى الكلام أنه معروف من ضرورة الدين فإنما يراد به أن علمنا بأن النبى صلى الله عليه وسلم كان يتدين بذلك ويعتقده ضرورى»[1]

وعلى هذا يكون الشك سمة من سمات المنهج عند المعتزلة بل هو ضرورة يقتضيها العقل المتحرر من قيود التقليد للمقبولات، وتبقى نقطة أخيرة فى هذا المجال وهى موضوع الإجماع وهى مشكلة اشتهر بها النظام.

والإجماع كما سبق داخل فى الأدلة التى يعتمد عليها المعتزلة كمقدمة معرفية، ولكن ما معنى الإجماع عند المعتزلة، هل هو تقليد الأكثرية؟ أم أن له معنى مختلفا ومغايرا لذلك الشائع عن الإجماع.

سبقت الإشارة أن المعتزلة ترفض الأخذ برأى أومذهب معين لكثرة متبعيه لأنه «ليست الكثرة من أمارات الحق ولا القلة من علامات الباطل»[2].

وربما يكون هذا مادعا النظام إلى قوله فى الإجماع. فالمقصود بالإجماع عند المعتزلة هو أنه إذا قيل «أليس قد روى عن النبى- صلى الله عليه وسلم - أنه قال: عليكم بالسواد الأعظم، فهذا يدل على أن تقليد الأكثرية أولى، قلنا إن صح هذا الخبر وثبت فالمراد به أن الأمة متى اجتمعت على حكم شرعى يجب متابعتهم ولا يجوز مخالفتهم»[3] فالإجماع إذن يكون فى الشرعيات فقط، وهذا أيضا بشروط كما سبق.

أما فى العقائد فهو مرفوض عند المعتزلة من منطلق منهجهم العقلى الذى يرفض الحجر على العقول ولو كان بسلطة دينية.

وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن هناك مجالين للبحث، بحث فيهما المتكلمون: مجالا اعتقاديا صرفا - عقليا - ومجالا شرعيا - وكان الأساس فى أغلب الأحيان واحدًا وهو المنهج العقلى الصرف فإذا دخل فى مجال التعبد عندئذ يختلف المنهج قليلا لاختلاف المجال.

---

(١) القاضى : المحيط : ص ١٨ .

(٢) القاضى : شرح الأصول الخمسة : ص ٦١، ٦٢ .

(٣) القاضى : شرح الأصول الخمسة : ص ٦٢ .

فالمقدمات الظنية تستخدم فى مجال العبادات والفقه فقط مثل المظنونات «وهى قضايا يحكم فيها حكما راجحا مع تجويز نقيضه»[1] وكذلك المسلمات وهى « قضايا يسلم بها الخصم ويبين عليها الكلام كتسليم الفقهاء مسائل أصول الفقه»[2] مثل خبر الآحاد بشروطه العقلية. وهذا الجواز ناتج لاختلاف المجال، وإن كان يستخدم معها الدليل المنهجى الأول، وهو القياس أو التمثيل.

والتفرقة بين هذين المجالين تتضح من تحليل كل من الأيجى والغزالى لفوائد علم الجدل، لنصل إلى أن علم الجدل لم يكن مستخدما إلا فى مجال الفقه والعبادات فقط أما فى المجال الإلهى العقائدى فقد كان ذا مقدمات عقلية يقينية.

يقول الغزالى : « إن من فوائد الجدل :

(١) إفحام كل فضولى ومبتدع يسلك غير طريق الحق ويكون فهمه قاصرا عن معرفة الحق بالبرهان فيعدل معه إلى المشهورات التى يظن أنها واجبة القبول، كالحق ويبطل عليه رأيه الفاسد.

(٢) إن من أراد أن يتلقى الاعتقاد الحق كان مرتفعا عن درجة العوام ولايقنع بالكلام الخطابى والوعظى ولم ينته إلى ذروة اليقين بحيث يطيق الإحاطة بشروط البرهان، فإنه يمكن أن يغرس فى نفسه الاعتقاد الحق الأقيسة الجدلية وهو حال أكثر الفقهاء وطلبة العلم.

(٣) المتعلمون للعلوم الجزئية كالطب والهندسة وغيرها لاتذعن أنفسهم لمعرفة تلك العلوم ومبادئها عن طريق البرهان فى أول الأمر ولا تسمح نفوسهم بتسليمها، ولكن نفوسهم تقبلها عن طريق الأقيسة الجدلية من مقدمات مشهورة إلى أن يمكنهم معرفتها عن طريق البرهان».

أما الأيجى فيجد فوائد الجدل فى[3] فائدة أولى بالنظر إلى الشخص فى قوته النظرية وهى الترقى من حضيض التقليد إلى ذروة اليقين.

(ب) فائدة ثانية بالنظر إلى تكميل الغير، فعلم الكلام يرشد إلى قواعد الدين ويلزم المعاندين بإقامة الحجة عليهم.

---

(١) د . عاطف العراقي : ثورة العقل فى الفلسفة العربية ص ٦٠ .

(٢) د . العراقى : ثورة العقل فى الفلسفة العربية ص ٦٠ .

(٣) الغزالى : مقاصد الفلاسفة ، القسم المنطقى ، الطبعة الثانية ١٩٣٦ ، ص ٥٣

(حـ) فائدة ثالثة تتمثل فى حفظ قواعد الدين أى عقائده من هجمات المبطلين.

(د) فائدة رابعة هى بناء العلوم الشرعية إذ أنه يبنى عليه ما عداه منها إذ أنه أساسها.

(هـ) فائدة خامسة هى أن علم الكلام يؤدى إلى صحة الفقه وصحة الاعتقاد إذ أن طريق الحجة فى الفقه والاعتقاد يرجى قبول العمل وترتب الثواب عليه وغاية ذلك كله الفوز بسعادة الدارين[١].

من تحليل هذين النصين لكل من الإيجى والغزالى يتضح لنا قضية أولى من نص الغزالى، وهى أن اللجوء إلى استخدام الجدل بمقدماته من مشهورات ومظنونات ومقبولات لايتم إلا فى حالة من لايرقى عقله إلى معرفة البرهان. وعندئذ يسلك معه طريقا آخر هو طريق الجدل.

والمتكلم - لانقصد هنا الأشاعرة، لأنهم بالفعل وإن سلموا بوجود مقدمات يقينية وأخرى غير يقينية فإنهم لم يلتزموا باليقينية - وإنما نقصد من دافعوا عن العقل واستخدموه فى كل مذهبهم بحيث لا نستطيع أن نجد عندهم قياسا جدليا اعتمد على مقبولات أو مشهورات أو إحدى المقدمات الظنية، فقد كان المعتزلة ملتزمين الى أبعد الحدود بمقدماته الأولية الضرورية التى يعتبرونها حقا لكل فرد ، وإذا استخدمها الاستخدام الصحيح أوصلته إلى اليقين، فالنظر «مقدور للإنسان من حيث هو عاقل وليس من حيث هو ذكى أو متبحر فى العلم.. للنظر طريقة واحدة إذا اتبعها البليد والمبتدئ وصلا إلى النتيجة التى يصل إليها الفهم، وإذا لم يصلا إليها فمرد ذلك إلى أنهما لم يتبعا تلك الطريقة»[٢].

وبالطبع الطريقة هنا هى المنهج السليم وهم بذلك قد ترقوا إلى طريق البرهان.

القضية الثانية من تحليل النصين هى أن المتكلمين فى مجال الدفاع عن الدين ضد غير المسلمين يكون الكلام عندهم بالبرهان ومقدماته اليقينية، وهذا يتضح من مناظرة المعتزلة للسمنية والبراهمة والثنوية فهم لم يستخدموا قياسا أو مسلمات أومشهورات، بل اتبعوا فى ذلك الدليل ومقدمات يقينية أولية. ففى مناظرة واصل مثلا للسمنية وهم الذين لايعترفون بمعرفة سوى معرفة الحواس فى كيفية المعرفة بالله بأن هناك حاسة سادسة، وهى الدليل،ولم يذكر أدلة سمعية أو مشهورات غير يقينية .

---

(١) الأيجى : المواقف : ص ٨ .

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى : الجزء الثانى عشر : النظر والمعارف : ص ١٤٧ .

أما في مجال الدفاع عن المذهب الكلامي لكل فرقة من الفرق الكلامية فربما يأخذ القياس الشكل الجدلي، وذلك من منطلق أن هناك من الأمور ما أصبح من الأوليات بالنسبة لكل منها بعد أن وصلا بالعقل إلى أنها أصبحت يقينية أولية وهي الأدلة الشرعية، وذلك باعتبار أن هناك من المقدمات ما إذا أثبت بعلم أصبحت كالبديهيات بالنسبة للعلم الخاص.

فنجد عندما يناظر متكلم مسلم متكلما مسلما آخر فكل منهما قد سلم بعد الوصول إلى صحة الإيمان بالعقل بما جاء به الرسول وأصبح بالنسبة لكل منهما يمكن أن يعتمد عليها كل منهما لتأييد وجهة نظره وذلك سيتضح إن شاء الله عند الكلام عن التأويل.

أما عن ازدراء فلاسفة العرب المتأثرين بأرسطو للمتكلمين الذين رفضوا المنطق وذموه من وجهة نظر الدين، فذلك يؤكد ما نقول من أن المنطق الأرسطي يؤدي في مجال الإلهيات إلى مايخالف العقيدة الإسلامية، ولذلك رفضه المتكلمون، ولكنهم وضعوا منطقا خاصا بهم وهم في ذلك لم يقترفوا ذنبا بل كانوا أسبق من المناطقة المحدثين والمعاصرين في نقد المنطق الأرسطي وإقامة منطق آخر تجنبوا فيه أخطاء المنطق الصوري . فهم لم يرفضوا المنطق بل استبدلوا منطقا بمنطق يتفق والإلهيات في الإسلام.

فالمعتزلة بهذا الأساس كانت ذات موقف ومنهج عقلي لايهمنا من قريب أو بعيد أن يكون ماقد وصلت إليه به هو نفس مذهب الفلاسفة. ولكن مايهمنا هو استخدامها وتطبيقها لهذا المنهج بالأسلوب الذي يوصل إلى اليقين.

فالمذهب العقلي له «عدة صور تختلف فيما بينها وتتعدد إلا أنها تتفق في اعتبار العقل مقياسا ومعيارا على الشئ بأنه صواب أو خطأ»[1]

والخلاصة إذن في منهج المعتزلة أن المعارف واجبة بالعقل، وهذا دليل على اتباع منهج عقلي فإن ثبتت المعرفة الدينية بالعقل أصبح من الجائز الأخذ بأدلة سمعية بعد ذلك حيث أصبحت هي كالفرع للعقل، ويعتبر هذا مقدمة أساسية عند المعتزلة يعبر عنها القاضي بقوله «فإن قال : أفيصح أن يبين وجه النظر والمعرفة من جهة السمع ؟ قيل له : لا يصح ذلك لأنه مالم يعرف الله تعالى بتوحيده وعدله لايعلم صحة السمع . فكيف يستدل بالفرع على ثبوت الأصل »[2]

(١) د . عاطف العراقي : ثورة العقل في الفلسفة العربية : ص ٤٢ .

(٢) القاضي عبد الجبار : المغني : الجزء الثاني عشر : النظر والمعارف : ٥٠٦ .

فإيجاب المعارف بالعقل عند المعتزلة ما هو إلا نوع من العقلانية المتميزة فى الفكر الإسلامى، وخاصة الفكر الكلامى ، فقد خرجوا بذلك من دائرة الكلام - الجدل - وخرجوا كذلك من دائرة الفلسفة المشائية المتأثرة بأرسطو، فكانوا بحق المعبرين عن فلسفة الإسلام.

ولقد ثار الفلاسفة المسلمون على علم الكلام ثورة أساسها أنه علم جدلى، وأنه لايرتقى إلى مرتبة اليقين القائم على البرهان، وذلك نراه واضحا من ابن رشد عندما ناقش صفة العلم أو أدلة وجوده تعالى والوحدانية، وكان جل اتهاماته أن أدلتهم ليست قائمة على أساس من مقدمات يقينية بل ظنية، وهذا ما سنحاول معرفته إن شاء الله عند الكلام عن أصل التوحيد وتطبيق منهج ونظرية المعتزلة فى المعرفة على هذا الأصل.

بقيت نقطة أخيرة يمكن أن نستكمل بها نقد الفلاسفة للمتكلمين، وهى أنهم ابتدأوا بالإيمان بمعنى أنهم مدافعون عن عقيدة سابقة، وهذا ما اتضح خطؤه بالنسبة للمعتزلة على الأقل من متكلمى الإسلام،وذلك لأنهم لم يرضوا بالتقليد ولم يرضوا بتقليد الرسول إلا بعد ثبوت صدقه عقلا. فقدرفض المعتزلة التسليم بأفكار سابقة وأوجبت الشك فى كل شئ حتى نصل إلى اليقين العقلى،ولعل أكبر دليل على ذلك جمع القاضى أسباب الخطأ الذى يقع فيه المخالف بقوله «ويقصدون نصرة ماسبقوا إليه وهذه هى العلة التى لها يخطئون لأنهم إذا سبقوا إلى اعتقاد الباطل إما على جهة التقليد وإما على جهة الاتفاق والنشوء عليه وإما ابتغاء الرياسة أو لاجتلاب منفعة أو دفع مضرة فهم من بعد أن يبطلوا بالنظر نصرة ماسبقوا إليه فيؤديهم نظرهم إلى ما يمكن أن ينصر به ذلك وماله به تعلق بما اعتقدوه بالدلالة. فيعتقدون عند ذلك أن ذلك الوجه دلالة على ما اعتقدوه وهو شبهة فيكون قد أخطأوا فى الاعتقاد الأول، والإعتقاد الثانى، ونظرهم قد وقع على وجه يصح. وهذه طريقة بينة من سائر المخالفين إذا فحصت أحوالهم وصار سبيلهم فى ذلك سبيل من سبق فى الفقه إلى اعتقاد مذهب وقصد من بعد أن ينصر به ذلك فكذلك القول فى أصول الدين»[1]

وبذلك كان المعتزلة متسقين مع أنفسهم أكثر من الفلاسفة الذين أخذوا فى محاولات للتوفيق بين الدين والفلسفة، وفى نفس الوقت أخذوا باستخدام بعض الآيات القرآنية وتأويلها لتتفق ومذهبهم فهم ابتدءوا من الإيمان ولكنهم يحاولون أن يكونوا أقرب

(١) القاضى : المغنى : حـ١٢ النظر والمعارف ، ص . ١٢ .

إلى الفلاسفة، ثم إنه إذا أطلق لفظة فلسفة إسلامية فيجب أن تكون معبرة عن روح الإسلام لا أن تكون معبرة عن فكر شخص أو مذهب غير إسلامى.

ولهذا نتفق مع رنان فيما نقله عنه الشيخ مصطفى عبد الرازق[1] من أن الحركة الفلسفيه الحقيقية فى الإسلام ينبغى أن تلتمس فى مذاهب المتكلمين وإن كنا نرى أنه ينبغى قصر ذلك على المعتزلة لاغيرهم من المتكلمين، وذلك لاتباعهم مقدمات عقلية أولية دون غيرهم من الفرق الإسلامية الأخرى التى رأت أن المقدمات السمعية هى أساس المعارف فكانت المعرفة عندهم واجبة شرعا أما عند المعتزلة فكانت واجبة عقلا.

وبذلك يكون المعتزلة قد اعتمدوا على منهج عقلى برز دور العقل فيه واضحا جليا، فعلينا أن نعرف كيف ينظر المعتزلة إلى العقل وهل كانوا فى نظرتهم له مجددين أم مجرد ناقلين لآراء فلاسفة سابقين، وذلك من خلال الفصل الثانى(العقل عند المعتزلة)

---

(١) الشيخ مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة : ص ١٢.

الفصل الثانى

العقــل عنــد المعتــزلــة

نظرة المعتزلة للعقل:

لقد اعتمد المعتزلة اعتمادا كبيرا على العقل فى تحديد منهجهم الذى سيسيرون عليه فى نظريتهم فى المعرفة، فلم يكن اختيارا عشوائيا وليد صدفة، ولكنه كان نسقا أوله مرتبط بآخره، فمن أى نقطة نبدأ سنعود للعقل الذى هو البداية الحقيقية.

ونظرة المعتزلة للعقل- نظرة غائية ذات صبغة عملية،أى أن العقل ليس مجرد قوة كامنة فى الإنسان توصله إلى المعرفة، بل له وظيفة أسمى وهى منع العاقل مما لا يمنع غير العاقل نفسه منه، كما يتضح من رأى الجبائى فى العقل من أنه «إنما سمى عقلا لأن الإنسان يمنع نفسه به عما لا يمنع المجنون نفسه عنه»[1] فالعقل إذن له جانبه العملى الذى يترجم الأفكار والاعتقادات والمعارف إلى سلوك عملى يميز العاقل من غير العاقل.

أما على مستوى التكليف فيكون العقل غايته تقريب العاقل من فعل الحسن أو الواجب والحلال والبعد عن القبيح والحرام. فالعقل هو «الوصول إلى نهاية المطلوب والخلاص من نهاية المحذور»[2] وهو الموصل إلى ثمرة التكليف.

إذن فالعاقل هو القادر على المنع، وذلك بالتمييز الذى هو العقل، ولشيوخ المعتزلة الكثير من التعريفات للعقل، ولكنا سنجدها جميعا تنصب فى مجرى واحد فى النهاية- وهو ما للعقل من قدرة على تحصيل علومنا ومعارفنا، وأيضا صبغ أفعالنا بصبغة العقلانية.

فهذا واصل بن عطاء يقول «الحقيقة تعرف بحجة عقل»[3]، والعقل عند أبى الهذيل «منه علم الاضطرار الذى يفرق به بين نفسه والحمار وبين الأرض وما أشبه ذلك، ومنه القوة على اكتساب العلم»[4].

---

(١) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ٢ ص ١٧٥.

(٢) القاضى عبدالجبار: المحيط بالتكليف ص ١٤.

(٣) بينس: مذهب الذرة عند المسلمين- ترجمة د. أبو ريده- القاهرة عام ١٩٤٦ ص ١٢٤.

(٤) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ٢، ص ١٧٥.

فالعقل عنده مابه تدرك الأنا ويميز بينها وبين غيرها من الذوات، وهى معرفة اضطرارية، أى أن أبا الهذيل يعترف بأن العقل مافينا باضطرار أو أن العقل مانعرف به باضطرار، أو بمعنى آخر ماسنجده عند كثير من شيوخ المعتزلة المتأخرين أمثال أبى على الجبائى وأبى هاشم والقاضى عبدالجبار من أن العقل هو مجموعة العلوم والمعارف، ومن ضمنها بالطبع المعرفة الاضطرارية التى يعرف بها أبو الهذيل نفسه ويميزها عن غيرها من الذوات- أما الجزء الثانى من التعريف- فيظهر فيه التأثير المشائى فى فكر أبى الهذيل من أن العقل قدرة على اكتساب العلوم، وذلك فى الجزء الخاص بالاستدلال أو ما يعرف عند المعتزلة بالنظر- فالنظر أو الاستدلال من فعل العقل... وهنا يفترق المتأخرون عليه كما سنرى- إن شاء الله- .... فقد تأثر أبو الهذيل بالمذهب الأرسطى فى تعريفه للعقل..... من أنه قدرة على اكتساب العلوم.

فقد فرق أرسطو بين العقل الهيولانى «المنفعل» والعقل «الفعال». أو بين العقل بالقوة والعقل بالفعل. فالعقل بالقوة هو تلك القدرة على الاستدلال وانتزاع المعرفة[1]. وهو ماسار عليه كل فلاسفة العرب والشارحون لأرسطو والمتأثرون به. وهو مارفضه كثير من المعتزلة المتأخرين.

أما الجاحظ فينظر للعقل على أنه الحكم والحجة التى يطمئن إليها ويؤخذ بها. فكان يقول[1] «فلا تذهب إلى ما تريك العين واذهب إلى ما يريك العقل، وللأمور حكمان: حكم ظاهر للحواس وحكم باطن للعقول والعقل هو الحجة»[2] ويرى أنه «معرفة مالم يكن بما قد كان»[3].

وفى هذا أيضا تفرقة بين ما يعرف بالحواس وما يعرف بالعقل، وتفضيل للعقل على الحواس كما فعل أرسطو فى تفضيله للقوة العقلية على القوة الحسية، لأن الأولى مفارقة، وأنه قادر على المعارف بنفس الدرجة والقوة ولا يتأثر فى ذلك بقوة الموضوع العقلى أو ضعفه.... «فإن مؤثرا حسيا شديدا لا يتيح للعضو ما هو أقل منه شدة، فى حين أن الأمر

(١) أرسطوطاليس، فى النفس: تحقيق د. عبدالرحمن بدوى: سنة ١٩٥٤: ص ٧٢: ٧٥.

(٢) الجاحظ: الحيوان جـ١ ص ٢٠٣، ٢٠٦، ٢٠٧.

(٣) الجاحظ: البيان والتبيين جـ٣، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان ص ٢١٨.

على خلاف ذلك فيما يتصل بالقوة العاقلة؛ إذ لا يبدو العقل المنفعل أقل قدرة عندما ينتقل من موضوع عقلى قوى إلى موضوع عقلى آخر أقل منه قوة..»[1]

كذلك هناك من رأى أن العقل قادر باضطرار على المعارف كلها ومنها المعرفة بالله مثل ثمامة بن الأشرس. ولذلك قرر «أن من لم يعرف الله ضرورة فإنه معذور ويعتبر كالحيوانوالبهائم»[2].

تطور دور العقل فى المعرفة:

مما سبق نرى أن المعتزلة قد تضاربت آراؤهم، وأن هذا التضارب كان مؤكدا للروح الاعتزالية الأصيلة السارية فى كل هذا المذهب، والكل كان ساعيا وراء تحقيق الفكرة الكاملة فى هذا الموضوع.

فالمعتزلة يقدسون العقل، ويرون فيه القادر على المعرفة، ولولاه ما كانت معرفة. وفى نفس الوقت يقدسون الحرية الإنسانية، وجل مذهبهم فى التكليف قائم على هذه الحرية. فلا ثواب ولاعقاب بلا حرية. فكيف يكون العقل يعرف بالضرورة، وفى نفس الوقت الإنسان مكلف.

ولذلك تقلص دور العقل أو مكانة العقل قليلا، وأصبحت المعرفة ليست كلها ضرورية، بل فيها ما هو اكتساب وخاصة معرفة الخالق، وكان ذلك على يد النظام الذى يقول فى المفكر قبل ورود السمع «إنه... إذا كان عاقلا متمكنا من النظر يجب عليه تحصيل معرفة البارى تعالى بالنظر والاستدلال»[3].

ونستطيع القول بأن تحول المعتزلة عن فكرة الاضطرار كانت فى صالح العقل وليست ضده، فقد أعطته صفة جديدة وهىَ صفة الكمال الاستدلالى بالنظر والتفكير والتدبر وكان ذلك منهم حلا لمشكلة تكليف مالايطاق التى يرفضها المعتزلة من فرط إيمانهم بعدل الله تعالى.

---

(١) أرسطو فى النفس: ص ٧٣.

(٢) البغدادى: الفرق بين الفرق، ص ١٥٧.

(٣) الشهرستانى: الملل والنحل جـ١ ص ٦٥، ٦٦.

وقد حلت المشكلة على يد متأخرى المعتزلة أمثال... أبى على الجبائى وأبى هاشم والقاضى عبدالجبار حينما وحدوا بين العقل والمعرفة فكانوا بذلك أكثر اتساقا مع روح المذهب الاعتزالى فلذلك رفضوا فكرة أرسطو... من أن العقل قوة أو قدرة، وذلك لاكتشافهم لما فى فلسفة وآراء أرسطو من تعارض مع فكرتهم عن الله العادل الحكيم ونظرتهم للإنسان والتكليف. وعلى هذا الأساس رفضوا أفكار الأوائل فى مجال الإلهيات وكان جل اعتمادهم فيها يرجع إلى الكتاب والسنة[1]- ولكنهم لم يرفضوا المنهج العقلى- فبالرغم من رفضهم لآراء أرسطو فإنهم لم ينكروا العقل الذى هو شرط التكليف ولكنهم رفضوا نظرة التقديس للعقل التى قال بها أرسطو، فالعقل ليس قدرة لذاته بل هو قادر بقدرة، هذه القدرة هى قدرة خالقه وخالق المعلومات به وخالق أدلته المنهجية التى بها يستخلص المعلومات الجديدة، فدور العقل هو تمكين يمكننا به الله تعالى من أداء ما كلفنا ولذلك رفضوا هذه النظرة لما ستؤدى إلى القول بأن الله ظالم.

التوحيد بين العقل والمعرفة:

وعلى هذا الأساس رفض متأخرو المعتزلة فكرة أن العقل قوة أو قدرة، وذلك لما ينتج عنها من إضافة فكرة الظلم إلى الله تعالى لأن فيه تكليفا لما لا يطاق. فيكون العقل بذلك فى بعض الأحيان قادرا وفى أحيان غير قادر فكان عليهم أن يجعلوا العقل وحدة تامة، وأن يكون هذا العقل هو القادر على المعرفة بما خلق فيه من علوم وبما أهل له من الانتقال من هذه العلوم إلى علوم أخرى مكتسبة. فاعتبروا «العقل بنية مكتملة الشروط... فهو كل مؤلف من عناصر خاضعة لقوانين التركيب المميزة للكل من حيث هو نسق منظَّم ومنظِّم ولا تقتصر قوانين التركيب هذه على مجرد تراكم العناصر»[2] بل يذهب القاضى عبدالجبار إلى أبعد من ذلك فيرى أن «المعارف تتغير بانضمام المعارف بعضها إلى بعض»[3].

---

(١) عمر فروخ: تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون، سنة ١٩٦٢ ص٩.

(٢) حسنى زينه: العقل عند المعتزلة ص ٤٥.

(٣) القاضى عبدالجبار: المغنى جـ١٢ - النظر والمعارف ص ٢٢٥.

ولما كان العقل والتكليف وجهين لعملة واحدة، بمعنى أن الله عندما يكلف لابد أن يمكن ويزيح العلة وذلك بخلق العقل فينا، وإذا مكن وأزاح العلة فيكون ذلك لغرض التكليف.

فلم ينفصل عندهم العقل عن العلم، ورفضوا أن يكون له قدرة عليه أو على اكتسابه. وقد عرفه أبو على الجبائى بأنه «إنما سمى عقلا لأن الإنسان يمنع نفسه به عما لا يمنع المجنون نفسه عنه»[1] وبذلك يكون الجبائى قد وحد بين العقل والعلم، وهذا ما أكد عليه بصورة أقوى القاضى عبدالجبار من منطلق الإيمان بعدم تكليف مالا يطاق. فلو كان العقل غير العلم لكان فى تكليف العاقل قبل تكامل عقله تكليف لما لا يطاق.

ومما يؤكد فكرة التوحيد بين العلم والعقل، هو رفض أبى على والقاضى أن يكون العقل قدرة أو آلة لتحصيل العلوم؛ وذلك «لأن الآلة إنما تكون آلة فى الفعل إذا توصل بفعل يبتدئه فيها إلى فعل سواه، فأما إذا كان المحل يبتدئ فيه نفس الفعل فقط من غير أن يتوصل به إلى غيره أو يتسبب بغيره لايقال أنه آلة فيه... فكذلك القلب إنما يجب أن يكون صحيحا ليصح وجود المعرفة فيه فلا يقال أنه آلة المعرفة»[2]- أما رفضه لكونه قدرة أو قوة فيرجع إلى أنه سيؤدى إلى «ألا يمنع أن يكون عاقلا وإن لم يحصل عالما بهذه المعلومات»[3].

وبعد أن رفض القاضى جميع التعريفات متبعا فى ذلك أستاذيه أبا على الجبائى وأبا هاشم.. يعرف العقل بأنه «جملة من العلوم مخصوصة متى حصلت فى المكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف»[4].

وهنا يعترض الأستاذ حسنى زينه على تعريف القاضى بصيغته الشرطية فقد جعل ذلك فى نظره تعريفا لكل من العقل والتكليف معا بحيث إذا قلبنا التعريف سنجد أن التعريف أصبح لبلوغ حد التكليف فتكون صيغته «إن بلوغ حد التكليف يكون متى

---

(١) الأشعرى- المقالات جـ٢ ص ١٧٥.

(٢) القاضى عبدالجبار: المغنى جـ ١٢ النظر والمعارف ص ٢٢٢.

(٣) القاضى عبدالجبار: المغنى جـ١١ - التكليف ص ٣٧٩.

(٤) المصدر السابق، ص ٣٧٥.

حصلت فى الإنسان جملة من العلوم مخصوصة يصح معها النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف»[1].

ولكننى لا أرى فى ذلك عيبا فى فكرة المعتزلة عن العقل، وذلك لأن التكليف مرهون به فهذا فى رأيى اتساق فى مذهب المعتزلة وليس نقطة ضعف، ثم إن التعريف هنا لم يدخل العقل والتكليف فى حد واحد، بل إن التعريف فى صورته عند الأستاذ حسنى زينه لم يكن حدا للتكليف بل كان التعريف لبلوغ حد التكليف أى الشرط الذى عنده يتم التكليف وهذا ما يعبر عنه المعتزلة بالعقل أو مجموعة العلوم التى عندها يتم التكليف. وهذا ما أراده المعتزلة بالفعل،على الأقل المتأخرون منهم، لأنهم يعرفون التكليف تعريفا آخر هو «إعلام المكلف أن عليه فى أن يفعل أولا يفعل نفعا أو ضررا مع مشقة تلحق بذلك إذا لم تبلغ الحال به حد الإلجاء»[2]. فكان ذلك دليلا على أن العقل ليس هو التكليف أو ما يعرف به بل هو شرط له ودائما ما يؤكد المعتزلة على أسلوبهم فى التعريف بأنه «من حق الحد أن يفيد ما يبين المحدود من غيره»[3] وأنه إذا لم يكن ذلك يسيرا بالعبارة الوجيزة أمكن استخدام بعض العبارات التى تفيد فى هذا التميز ولو كانت عبارة عن استخدامات المعرف أو بعض أغراضه لتسهيل عملية التمييز. ويفهم ذلك من شرح القاضى لرأى كل من أبى هاشم وأبى على فى التعريف بقوله «ولكنهما لما علما أن المعتمد بالحد الكشف عن الغرض لم يمتنع عندهما- أبو على وأبو هاشم - فى كثير من الحدود أن يكون الأولى فيه ذكر مقدمات له كما أنه لا يمتنع فى كثير عندهما أن يضم إليه غيره مما لو حذف لاستغنى عنه»[4]. ولكن ما العلوم التى هى العقل عند المعتزلة وهى نفسها ما يكلف لأجله الإنسان؟

هذه العلوم هى ما يسميه المعتزلة. كمال العقل.[5] فهى مجموعة من المعارف نخلق على صفة العلم بها، فالعاقل يولد وبه من الصفات والخصائص الواحدة الثابتة فى كل

(١) حسنى زينه: العقل عند المعتزلة- ص ٣٣.
(٢) القاضى عبدالجبار: المحيط بالتكليف ص ١١.
(٣) القاضى عبدالجبار: المغنى جـ ١٢ النظر والمعارف ص ١٣.
(٤) المصدر السابق ص ١٤.
(٥) القاضى عبدالجبار: المحيط بالتكليف ص ١٧.

العقلاء، من علم عن طريق الإدراك، وبطريق الأخبار، وكذلك بالتوليد عن الاستدلال. فالعقل إذن هو هذه الصفة التى خلق عليها العاقل من علم أو معرفة وليس كما وصفه الفارابى فى رسالته عن العقل، بقوله «أما العقل الذى يردده المتكلمون على ألسنتهم فيقولون فى الشئ هذا مما يوجبه العقل أو ينفيه العقل أو يقبله العقل أولا يقبله العقل فإنما يعنون به المشهور فى بادى الرأى عند الجميع، فإن بادى الرأى المشترك عند الجميع الأكثر يسمونهالعقل»[1].

ومما سبق نرى أن رأى الفارابى على الأقل لا ينطبق على المعتزلة من المتكلمين، وذلك لأن المعتزلة ربطت بين العلم والعقل برباط قوى وليس بالمشهور أو الأكثرية.

فالعقل عند المعتزلة شئ آخر غير المتعارف ولكنه شئ موجود فى جميع العقلاء. وليس معنى هذا إيمانهم بفكرة العقل الكلى التى نشأت كفكرة أرسطية ونسبت إلى ابن رشد بطريق الخطأ[2]...... والتى فحواها أنه «لما كانت النفوس صورا للأجسام ولما كان العقل أحد أجزائها فيجب أن تكون هناك نفس كلية وعقل كلى»[3].

ولكن فكرة العقل الكلى هذه لها معنى آخر تماما عند المعتزلة، وهى أن الإنسان بما هو إنسان عاقل له ما للآخرين من نفس الأحوال بما يتصف به من عقلانية وإنسانية، بحيث إن الواحد منا من معرفته لحالة نفسه يستطيع أن يعمم هذه الحالة على الآخرين. وبذلك يخرجون من الذاتية إلى الموضوعية من حيث إن هناك فردا إنسانا وكل إنسانية وما يتصف به إنسان لابد وأن يدخل معه فى هذا الوصف كل من يتصف بالإنسانية. وكان العقل هو هذا القاسم المشترك بين الناس، ويقصد بالعقل هنا كمال العقل أى كل المعارف الأولية «الاضطرارية»، وما فيها من معرفة من أحوال أنفسنا من حب وكره، وما إلى ذلك من أحوال شعورية نفسية، فنعرف منها أن فى الآخرين نفس هذه المشاعر ونفس طريقة العلم. وهذا كله معروف لنا باضطرار، وكذلك المعرفة المكتسبة، فكان كمال العقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس عند المعتزلة، وليس معنى ذلك أن هناك عقلا كليا يشترك فيه

---

(١) الفارابى: رسالة فى معانى العقل الطبعة الأولى سنة ١٩٠٧ ص ٦.

(٢) محمود قاسم: فى النفس والعقل ص ٢٤٣.

(٣) المصدر السابق: الصفحة السابقة.

جميع الناس فكمال العقل هو العلوم التى لا يختلف فيها البشر. أما ما يختلفون فيه فلا يعد من كمال العقل....»[1].

فكمال العقل الناس فيه سواء ولا اختلاف فى أن كل فرد منهم له هذه الخاصية بوصفه إنسانا عاقلا وهذا تقريبا ما نجده عند ابن رشد فى «وحدة المدركات العقلية التى يطلق عليها أحيانا اسم العقل بالفعل وأحيانا اسم العقل المكتسب؛ ذلك أن جميع الناس يفكرون بنفس الصور العقلية لهذا السبب اليسير وهو أن هذه المعانى التى تتألف منها المعرفة الإنسانية إنما تنشأ من أصل واحد مشترك بينهم جميعا وهو العالم الخارجى وما يحتوى عليه من كائنات»[2]. وهنا نلاحظ فرقا بين وحدة المدركات العقلية عند ابن رشد التى يطلق عليها الأصل المشترك «العالم الخارجى» وكمال العقل الاعتزالى الذى يشمل ما هو ناتج عن الخبرة وما هو فينا من مشاعر وأحوال نفسية، حتى النظر والاستدلال يعده المعتزلة نوعا من كمال العقل مادام الإنسان يجد فى نفسه أنه ناظر ومفكر؛ وذلك لأنه يعقل الفرق بين أن يكون ناظرا وبين سائر ما يختص به من الأحوال، كما يعقل الفرق بين كونه معتقدا ومريدا[3].

ثم يقوم بعد ذلك بعملية التعميم على جميع العقلاء بأن لهم نفس الخاصية والصفة، وذلك لأنه قد ثبت أن لا طريق لمعرفة أحدنا بحال غيره فى باب المعارف إلا أن يعرف حال نفسه فيها ثم يبنى عليها حال غيره لأنه لا يجوز أن يحصل له العلم ابتداء بأن المعرفة لغيره بسبب وطريق... فيعلم عنده أن حال غيره كحاله فى هذا الباب»[4]. وفى هذا يكون الفرد أو العاقل هو أساس المعرفة وليس العالم الخارجى أو الآخرون بل العقل بعلومه هو أساس المعرفة.

وبهذا وحد المعتزلة بين العلم والعقل حتى لا يكون هناك تكليف لما لا يطاق، ويتحقق العدل الإلهى، فمن له كمال العقل أى هذه العلوم المخصوصة فهو عاقل ويكلف. ومن ليس له كمال العقل خرج عن كونه عاقلا وأعفى من التكليف لأنه لا علم له بما كلف أصلا.

(١) القاضى عبدالجبار- شرح الأصول الخمسة ص ١٥٠، ١٥١.

(٢) محمود قاسم: النفس والعقل ص ٢٤٤.

(٣) القاضى عبدالجبار: المغنى الجزء ١٢ النظر والمعارف ص ٥٠.

(٤) القاضى عبدالجبار: المغنى الجزء ١٥ التنبؤات والمعجزات ص ٣٥٢.

دور العقل فى نظرتهم للسببية :

إن المعتزلة مع ابن رشد فى رفضه لفكرة الأشاعرة عن العقل، فالأشاعرة قد «فصلوا بين العقل والأصول التجريبية هربا من القول بالأسباب»[1] والمعتزلة جعلت الخبرة والتجربة نوعا من كمال العقل. فهم «يعرفون بتأثير الأسباب فى مسبباتها على وجه الضرورة والتلازم. إذ من الواضح أن التوليد يعتمد على القول بالأسباب فخاصته هو اختلاف التوالدات بحسب اختلاف أسبابها»[2].

ويرى ابن رشد أن السبب فى هذا الفصل عند الأشاعرة «لئلا يدخل عليه القول بأن هاهنا أسبابا فاعلة غير الله»[3].

وإن كان غرض كل من المعتزلة والأشاعرة واحدا هو إثبات التنزيه لله سبحانه وتعالى إلا أن الأساس مختلف عند كل منهما، فالمعتزلة تنفى العبث عنه تعالى، وفى هذا المجال هى مدافعة عن الشريعة ككل لأن الرسالة والبعثة عند المعتزلة قائمة على أساس من خرق القوانين فى الطبيعة. وأما الأشاعرة فكان الأساس عندهم أن ينفوا أى فاعل غير الله تعالى؛ فلذلك رفضوا أن يربطوا العقل بالعلم، فالعقل له وظيفة أخرى عندهم فهو يمكن من معرفة الحقائق لكن ليس عن طريق أسبابها - فلا سبب ولا مسبب- إلا الله تعالى[4] والغزالى مثلا يقول... «وإذا ثبت أن الفاعل يخلق الاحتراق بإرادته عند ملاقاة القطنة النار أمكن فى العقل ألا يخلق الاحتراق مع وجود الملاقاة»[5].

أما الأشعرى فيروى عنه البغدادى أنه قدم «العلوم الحسية على العلوم النظرية لأنها أصولها»[6].

---

(١) حسنى زينة: العقل عند المعتزلة ص ٢٥.

(٢) د/ عاطف العراقى: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية الطبعة الثالثة ١٩٧٦ ص ٥٢.

(٣) ابن رشد: مناهج الأدلة- تحقيق محمود قاسم ١٩٦٤ ص ٢٠٣.

(٤) البغدادى: أصول الدين ص ٢٠٢.

(٥) الغزالى: تهافت الفلاسفة- تحقيق سليمان دنيا، الطبعة الخامسة ص ٢٤٣.

(٦) البغدادى: أصول الدين ص ١٠.

وهذا لا يعنى عند الأشاعرة أن هذه العلوم الحسية تؤدى إلى الفعل بأسبابها ولكن ذلك يتم عن طريق العادة[1] ليس إلا. وكذلك فى تفسير الغزالى لعملية الإدراك ما يؤكد هذا الانفصال. فهو يرى أنه لابد من التسليم بوجود جوهر مستقل توجد فيه هذه المعانى وتفيض منه عند الحاجة؛ فإذا حدث اتصال بين هذا العقل والنفس الإنسانية فاضت منه المعانى وارتسمت فيها كما ترتسم فى مرآة محاذية لها ، وإذا أعرضت النفس عن هذه المعانى لاهتمامها بعالم الجسد امحى ما تمثل فيها من قبل»[2].

وبهذا تكون نظرة الغزالى نظرة إشراقية صوفية لعملية الإدارك، ووظيفة العقل تعتمد على إفاضته المعانى على النفس. وقد رفض المعتزلة هذا التصور للعقل بأنه جوهر حتى لاينفصل عن النفس ويكون شيئا بذاته غير تلك العلوم.

فنرى إذن الأشاعرة بعد أن اعتمدوا على العقل خافوا من سلطته وتأثيره فصدوا عنه ثانية ورفضوا أن تكون العلاقة بينه وبين العالم الخارجى علاقة إدراك بشروط، أى بأسباب يتسبب عنها ، وأقروا بأن ذلك يكون على سبيل العادة، وأنه كان يمكن ألا يكون كذلك كما يقول الغزالى. وهذا ما رفضته المعتزلة كما رفضه ابن رشد من بعد حيث إن وظيفة العقل عنده هى «إدراك نظام الأشياء وترتيبها.[3] وإذا أدرك العقل نظام الأشياء فإنما يدرك ذلك من جهة أسبابها»[4].

وهذا إن دلنا على شئ فإنما يدلنا على ما للعقل من دور أساسى فى المعرفة عند المعتزلة، فالعقل هو القادر على اكتشاف العلاقات واكتشاف الأسباب وإدراكها. والمعرفة العقلية عندهم أسمى من المعرفة الحسية. ووحدوا بين العقل والعلم على عكس الأشاعرة التى فصلت بينهما خوفا من إشراك آخر مع الله فى الفعل.

ومن هنا نرى مدى اتساق نسق المعتزلة وبالتالى عدم اتساق نسق الأشاعرة فى هذه الفكرة. فبعد أن يؤكد رجال الأشاعرة على ما للعقل من دور كبير فى المعرفة واكتسابها

---

(١) الغزالى: تهافت الفلاسفة ص ٢٣٤، إلى ص ٢٤٦.

(٢) محمود قاسم: العقل والنفس ص ٢٠٩.

(٣) ابن رشد: تهافت التهافت ص ٨٤.

(٤) المصدر السابق ص ١١٥.

ويقسمونها إلى ضرورية ومكتسبة[1]. وإن العقل له دوره فى كل منهما يعودون ثانية إلى القول بأن كل ما فى الكون يعرف بالعادة. فما دور العقل إذن عندهم فى معرفة الحقيقة إذا كنا نعرفها بصفة أخرى غير عقلية؟، وما الفرق إذن بينهم وبين القائلين بالطبع الذين قاموا هم أنفسهم بتفنيد آرائهم وإبطالها للدفاع عن الدين؟. وهم فى هذا أيضا أخفقوا لأنهم بإبطال الأسباب أو العلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات يكونون بذلك نافين لوجود عقل إلهى حكيم غير عابث، وهذا هو ما أدى المعتزلة إلى القول بالتلازم بين الأسباب والمسببات لئلا يتصف الإله عندهم بالسفه أو عدم العناية ومراعاة المصلحة.

فهم يرون «أنه من الخطأ وصف الله بالقدرة على أن يجمع بين القطن والنار ولا يقع احتراق، وبين الحجر على ثقله والجو ولا يفعل هبوطا؛ فإن هذا يقوم عندهم بطبيعة الحال على اعتقادهم بأن الخالق قد وضع للكون نظاما وأودع فى المخلوقات قوى تصدر عنها آثارها بطريق التوليد والسببية»[2]. فالكون مدبر بتدبير حكيم عليم، وإن شذ شئ وخرق القانون فيكون ذلك أيضا لغرض وحكمة وهو تصديق رسول. فقد أوصل العقل الإنسانى المعتزلة إلى القول بعقل إلهى أكثر كمالا ولا نهائى، على العكس من الأشاعرة الذين بنفيهم الأسباب والمسببات لم يستطيعوا تنزيه الله سبحانه وتعالى عن العبث، وأن يكون عقلا حكيما «إن الحكمة فيما يذهب إليه ابن رشد فى معرض نقده للأشاعرة لا تعد شيئا أكثر من معرفة أسباب الشئ»[3].

فعجبا لمن يرتضى العقل إماما، ثم يتخلص منه بعد ذلك بحجة المحافظة على الدين، الذى هو فى رأى المعتزلة لا يمكن أن يتعارض مع العقل.

فقد رجع الأشاعرة عن المنهج السليم فى المعرفة، فبعد أن رضوا بالعقل وسيلة للمعرفة قاموا بالفصل بينه وبين العلم فأصبح غير قادر على معرفة أية حقيقة. فكل شئ ما هو إلا عادة يمكن ألا تكون حقيقة وتتغير وتتبدل فيصبح العقل عاجزا عن إدراك حقيقة

---

(١) البغدادى: أصول الدين ص ٨، الباقلانى: التمهيد ص ٣٤، إلى ٣٧ وأيضا الإيجى: المواقف ص٩- ٢١.

(٢) د/ محمد عاطف العراقى: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ص ٥٢.

(٣) د/ محمد عاطف العراقى: المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ص ١٦٨.

ثابتة وراء هذه الأشياء وبالتالى يصبح عاجزا عن الوصول إلى معرفة الله، وإذن لم يكن وراء الظواهر الطبيعية عقل أزلى يدبر وينظم ويعتنى ويمكن الإنسان إذا كلفه بما يساعده على معرفة الأسباب، بإمداده بالعقل الذى هو مجموعة العلوم التى عندها يعرف المكلف ما كلف ويتمكن من القيام به.

وهنا يفترق العاقل عن غير العاقل، ولكن ما موقف الصبى من هذا العقل هل يتصف الصبى بالعقل ويكلف؟ أو بمعنى آخر هل يعد المعتزلة الصبى عاقلا؟

الفرق بين عقل الصبى وعقل البالغ:

إن المعتزلة ترى للصبى عقلا وتحمله التكليف مادام مميزا «لتمكنه فى هذه الحال من المعرفة»[1]. ولكن هل العقل عند الصبى له نفس خصائصه عند العاقل الكامل العقل؟ بالطبع هناك فرق ولكن هذا الفرق لا يلزمنا بأن هناك نوعين من العقل أو انفصالا فى العقل، أى أن يكون هناك عقل بالقوة وعقل بالفعل أو أن تكون هناك «فكرة القدرة الكاملة التى تتحقق بالتدريج لتبلغ تمام تحققها فى العاقل»[2].

فعقل الصبى بالرغم مما به من كمال فإنه لا يرقى إلى مستوى كمال العقل الاستدلالى، بمعنى أنه عقل ناقص ولكنه قادر بما يحويه من علوم على أن يكلف وأن يعلم ما كلف ولكنه غير قادر على الاستدلال.

والاستدلال هنا ليس شيئا آخر غير العقل، أو أنه عقل بالقوة، على العكس فقد رفض المعتزلة هذه الفكرة. فالنظر هو استدلال بالعقل بما فيه من أصول للأدلة للوصول إلى معرفة جديدة. وعملية النظر من كمال العقل أيضا، أو بمعنى آخر هى فى العقل وأصول الأدلة فى العقل فلا شئ جديد أو خارجى يؤثر فى عملية الاستدلال لينتج شيئا آخر يتفاعل مع شئ فيه، بل كل هذه العمليات تتم فى العقل الذى هو مجموعة علوم فإن قام العقل بعملية عقلية أنضج أصبح ذلك استدلالا بما فى العقل، فهو مرحلة أنضج ليس إلا، أو بمعنى أنه حركة داخل العقل نفسه للانتقال من حقيقة إلى حقيقة أخرى لمعرفة حقيقة ثالثة، وبهذا يكون الصبى حاصلا على كل ما يحصل عليه العاقل من كمال العقل إلا ذلك

(١) القاضى عبدالجبار: المحيط بالتكليف ص ١٢.

(٢) حسنى زينه: العقل عند المعتزلة ص ٣٥.

الكمال الاستدلالى، وهذا ما دعا المعتزلة إلى القول بأن العاقل «علم قبل العلم أصلا»[1]. بمعنى أن صفة العلم أو العقل فيه قبل أن ينظر فى أنه عالم أم لا. وبتوحيد المعتزلة بين العقل والعلم يكونون قد جعلوا العقل وحدة تامة ليس فيها قوة ولا فعل، ولكنه واحد يسعى إلى الكمال. فالصبى يستطيع أن يميز بين الأفعال، وأن يدرك المدركات وأن يعرف الأخبار وعلى هذا يصح تكليفه، وهو فى هذا لافرق بينه وبين العاقل«لأن من لاعقل له قد يعرف الأفعال ويميزها»[2] ومن لاعقل له هنا هو الصبى.

وبهذا يتضح لنا أن القاضى عبدالجبار كان يستخدم لفظة العقل مرة بمعنى مجموعة العلوم كلها ومرة بمعنى القدرة على الاستدلال، مما يؤكد على أن العقل واحد لاقسمة فيه.

فالصبى يكلف لأنه يستمع إلى الأخبار ويقع له فى هذه الحالة العلم بطريق العادة. وهو نوع من المعرفة الاضطرارية.

فالعقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس، فنحن جميعا نوجد بهذه المعارف وهذه العلوم، والفرق بين فرد وآخر هو أن هناك من يعمل عقله وهناك من لا يعمل.

فقد اشترطت المعتزلة «- كما سيفعل ديكارت- حسن عكوفه على تلك المهمة واختيار المنهج السديد»[3].

فالصبى لايستطيع استخدام منهج ولكنه يعرف ويكلف عن طريق المعرفة الاضطرارية التى تولد بها وهى من أجلى المعارف، أما استخدام المنهج فيكون لمن كمل عقله الاستدلالى.

وبهذا يكون العقل عند المعتزلة وحدة واحدة مع المعرفة والعلم بلا انفصال حتى يتأكد له العدل الإلهى فى أجلى صورة والحرية الإنسانية أيضا، فبتأكيد المعتزلة لدور العقل فى المعرفة أو أنه هو المعرفة قد أنقذوا حريتهم ودينهم فى نفس الوقت وأكدوا أنه ليس هناك تناقض بين اتباع المنهج العقلى والمحافظة على الإيمان بالحقيقة الأزلية الأبدية.

(١) القاضى عبدالجبار: المغنى الجزء ١٢، النظر والمعارف ص ١٨.

(٢) القاضى عبدالجبار: المغنى الجزء ١٢ النظر والمعارف ص ٢٩٩.

(٣) حسنى زينه: العقل عند المعتزلة ص ٦٨.

ولكن هل كان هذا المنهج وليد تأثر الإسلام بالثقافات الخارجية أو أنه وليد البيئة الإسلام نفسه؟ أو أنه هو جوهر الإسلام، وإن مافعله المعتزلة ما هو إلا محاولة لفهم هذا الجوهر وهذه الروح السائدة فى كل آية من آيات القرآن الكريم. هذا ما سنحاول معرفته من خلال الفصل الثالث إن شاء الله.

الفصل الثالث

المعتزلة بين التأثر والأصالة

المعتزلة والمنهج العقلى فى الفكر الإسلامى:

إن المقصود بالاتجاه العقلى فى الفكر الإسلامى هو استخدام العقل فى فهم نصوص القرآن وروح الإسلام، بمعنى أن المسلمين لم يعودوا كعهدهم أيام الرسول عليه الصلاة والسلام يؤمنون بالكتاب وبكل نصوص القرآن والسنة دون محاولة للاستفسار، أو بمعنى آخر أن المسلمين أخذوا ينظرون فى كتاب الله على أنه دستور حياة واجب الفهم، وأن وراء آياته الكثير من المعانى التى يجب أن يمحصها المؤمن ولا يمر عليها مر الكرام.

فالقرآن فى نظرهم لم يعد «كتاب مواعظ أخلاقية فقط، أو تاريخا أنزل كعبرة عن قرون ماضية، وإنما هو كتاب ميتافيزيقى وأخلاقى وعملى وضع الخطوط الرئيسية للوجود كله فهو كتاب الكون منذ نشأته إلى فنائه»[1].

وربما كان هذا نتيجة لظروف سنعرض لها فيما بعد إن شاء الله.

ولهذا نرى أن المعتزلة قد انتهجت المنهج العقلى ورضيت بالعقل هاديا إلى المعرفة لدرجة أن أصبح عندهم هو المعرفة ولم يفصلوا بينه وبين العلم.

ذلك لأنه قد تمثل هذا التيار فى التأويل العقلى للآيات، وأول من أخذ بهذا المنهج من مفكرى المسلمين هم المعتزلة، وتبعهم بعد ذلك الكثير من الفرق الإسلامية سارت على نفس الطريق وبنفس الأسلوب.

وإن كان معنى التأويل يأخذ معانى مختلفة عند بعض الفرق مثل الشيعة، وهذا يرجع إلى التأثر ببعض الثقافات من هندية وفارسية أدت إلى أن أصبح التأويل عندهم له معنى خاص كان سببا فى تسميتهم بالباطنية، فهم يقولون أن «الشريعة لها ظاهر وباطن وأن الناس يعلمون الظاهر، وعند الإمام علم الباطن بل إن عنده باطن الباطن وأولوا على هذا القرآن تأويلات بعيدة»[2].

---

(١) د. على سامى النشار: نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام سنة ١٩٥٤ جـ١ ص ٢.

(٢) د. محمد أبو زهرة: المذاهب الإسلامية: جـ١: ص ٩١، ٩٢.

وكذلك إلي جانب التأويل ظهر الغنوص وهو «كلمة يونانية الأصل معناها العلم أو المعرفة، غير أنها أخذت بعد ذلك معنى اصطلاحيا خاصا هو التوصل بنوع من الكشف إلى المعارف العليا، أو هو تذوق تلك المعارف تذوقا مباشرا بأن تلقى فيه إلقاء»[1].

ولكن ظل التأويل كما بدأ عند المعتزلة ساريا فى الفكر الإسلامى بنفس الطريقة، وهى الاعتماد على العقل فى فهم الآيات، فقد كانت «طريقة المعتزلة فى معرفة العقائد عقلية خالصة إذ كانوا يحاولون ألا يخالفوا نصا قرآنيا وإن بدا خلاف فى ظاهر النصوص بين رأى يقرونه أولوا النص بما لا يخرج عن معناه ولا يخالف رأيهم، وأن هذه الطريقة أساسهاالعقل»[2].

فالتأويل كما يقول ابن رشد هو «إخراج دلالة اللفظ عن الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز»[3].

ولما كان التأويل هو أول طريق المنهج العقلى عند المتكلمين فقد انقسم المستشرقون والباحثون حول : هل بدأ هذا التأويل أو المنهج العقلى فى فهم الدين والبحث فى المسائل العقائدية، هل بدأ إسلاميا أصيلا؟ أم كانت هناك مؤثرات خارجية أثرت فيه وأدت إليه؟ ولم يصلوا فى ذلك إلى رأى قاطع فقد رأى معظم المستشرقين ومنهم «فون كريمر، بيكر، ماكس هورتن، مكدونالد وسويتمان أن مسألة القضاء والقدر والصفات الإلهية ظهرت فى الإسلام بتأثير من تعاليم الكنيسة المسيحية ونفوذ أساتذتها المتكلمين أمثال القديس يوحنا الدمشقي وتلميذه تيودور أبو قرة..... ويرى آخرون وخاصة فنسك، وات وترنون، أن الخلاف العقائدى والجدل الدينى نشأ بسبب من تعاليم الإسلام ذاته وكنتيجة للتطور السياسى والاجتماعى للجماعة الإسلامية نفسها»[4].

---

(١) د. على سامى النشار: نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلامى، ص ٤٤.
(٢) د. محمد أبو زهرة: المذاهب الإسلامية: جـ١ : ص٢٤٤.
(٣) ابن رشد: فصل المقال: ص ٥٨.
(٤) عرفان عبدالحميد: دراسات فى العقائد والفرق الإسلامية : الطبعة الأولى سنة ١٩٦٧ بغداد: ص ١٣١.

وقد تحزب الكثير من الباحثين للفريق الأول أمثال الأستاذ زهدى جار الله[١] والأستاذين خليل الجر وحنا الفاخورى[٢] وغيرهم.

ومع الفريق الثانى كان د. على سامى النشار[٣] والأستاذان على فهمى خشيم[٤] وعرفان عبدالحميد[٥].

ولكل من الفريقين أدلته وأسانيده التى استند إليها ليثبت بها رأيه. وكانت حجة الفريق الأول هى اطلاع المسلمين على فلسفة الأوائل من اليونان ومنطقهم، وأنهم احتكوا بمسيحيين ويهود، وكانوا قد اشتغلوا من قبل بالأمور العقلية فى العقائد وبحثوا فيما بحث فيه المسلمون من بعد من مشاكل القضاء والقدر والذات والصفات واستخدامهم التأويل فى حل هذه المسائل العقائدية، فكان ذلك دليلا لهم على أن المسلمين قد تأثروا وأخذوا عن هؤلاء طريقتهم فى حل مشاكل العقيدة.

والفريق الآخر رأى أن من العقيدة الإسلامية ظهرت المشاكل وخرج الحل لهذه المشاكل، وكان الحل هو التأويل العقلى. أى أن مشاكل الذات والصفات والقضاء والقدر وما إليها من المسائل التى ظهرت أمام المفكرين المسلمين كانت نتيجة لما فى القرآن من تعارض ظاهرى للآيات. وكذلك لما فى بعض الآيات من تجسيم لله ووصفه ببعض الصفات الجسمية، وكان الحل أيضا من القرآن فى الدعوة الصريحة لاستعمال العقل فى النظر والتدبر لآيات الكون.

ذلك إلى جانب الظروف السياسية التى مرت بها الجماعة الإسلامية، كان ذلك دليلا عندهم على أن الإسلام هو الذى أفرز هذه المشكلات وهو الذى أفرز الحل أيضا.

وعلينا الآن أن نعرض لبدايات التفكير العقلى فى الإسلام، ونتعرف على خصائصه وسماته لكى نحدد أى الفريقين كان على صواب.

---

(١) زهدى جار الله: المعتزلة: ص ٢٣ وما بعدها. طبعة سنة ١٩٥٠.

(٢) خليل الجر وحنا الفاخورى: تاريخ الفلسفة العربية جـ١: ص ١٤٤ وما بعدها.

(٣) د. على سامى النشار: نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام، ص٧: ١٩.

(٤) على فهمى خشيم: النزعة العقلية عند المعتزلة سنة ١٩٦٧ مكتبة الفكر، ليبيا ص ١٩، ٤٣.

(٥) عرفان عبدالحميد: دراسات فى الفرق والعقائد الإسلامية، ص ١٤٧، وما بعدها.

بدايات التفكير العقلى فى الإسلام:-

رأى الكثير من الباحثين أنه فى عهد الرسول عليه الصلاة والسلام وأصحابه وتابعيهم رضى الله عنهم، أى حتى أواخر القرن الأول الهجرى لم يظهر التفكير العقلى فى الشئون العقائدية، ولم تظهر مشكلات القضاء والقدر أو مشكلات الذات والصفات. وأن هذه المشكلات ظهرت فى أواخر القرن الأول وبدايات القرن الثانى الهجرى. وأرجعوا ذلك لقرب العهد برسول الله ﷺ. وأن إيمانهم كان إيمانا قلبيا صرفا غير محتاج إلى بحث ونظر أو تفكير، وذلك لأن العربى قد بهر «بإيجاز القرآن الكريم وبلاغته وأدرك أسرارها فقام له ذلك فى كثير من الأحيان مقام الإقناع»[1].

ويرى ابن تيمية سببا آخر وهو أن الرسول الكريم قد فسر وشرح وأفهم ما فى كل آية وما تدل عليه فيعمل المسلم بما جاء عن علم تام لا يستدعى الشك أو البحث[2].

وأخذ هذا الرعيل الأول فى الانتهاء،وبعدت الشقة بين المسلمين والرسول والنور الإلهى الفياض واتسعت أرجاء الدولة الإسلامية واختلط العرب بجنسيات مختلفة، وعقائد متباينة لكل منها خصائصها التى تغلغلت فى نفوس معتقديها، وظهرت الخلافات والانقسامات داخل الجماعة الإسلامية، فكانت هناك آراء متباينة وأحزاب متعارضة لكل منها أسلوبه ومنهجه فى اتخاذ قراره فى الانتماء لجانب دون آخر، وهنا ظهرت إرهاصات منهج جديد فى الساحة الإسلامية، ذلك المنهج هو المنهج العقلى.

فقد «نشأ علم الكلام فى مدى قرن من الزمن بدأ بعد معركة صفين (٣٦هـ = ٦٥٧م) جدالا عاما ثم انتهى قبيل سقوط الدولة الأموية (١٣٢هـ = ٧٥٠م) فنا مستويا له منهاجه، ويبدو لنا أن جميع القضايا الأساسية لعلم الكلام نبعت فى هذا الدور»[3].

وهذا معناه أن التيار العقلى ظهر مع بدايات الفتنة وظهور افتراق الأمة الإسلامية. ومن الطبيعى أن تختلف الآراء فى مثل هذه الحال، لأن لكل فرد منهجه فى حياته. فالمنهج كما سبق هو أسلوب وطريقة، فهناك من يرتضى العقل، وهناك من يرتضى العاطفة، وهناك

(١) عمر فروخ: تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون: سنة ١٩٦٢، ص ١٤٦.

(٢) ابن تيمية: نقض المنطق: تحقيق الشيخ محمد بن عبدالرازق والشيخ سليمان عبدالرحمن الصنيع سنة ١٩٥١ ص ٧١، الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ١: ص ٨، ٩.

(٣) عمر فروخ: تاريخ الفكر العربى: ص ١٤٧.

النفعى الباحث عن المنفعة الشخصية، وعلى هذا كان الاختلاف فى الآراء طبيعيا لاختلاف المناهج والسبل والأهواء.

ثم أخذ بعد ذلك كل فريق يؤكد على حسن مذهبه وصحته وسلامته، فتعمق البحث وأخذ شكل فكر منظم سار فى جميع المواقف، وكان هذا واضحا مع من اتبع المذهب أو المنهج العقلى، وكان هؤلاء أوائل المعتزلة الذين ارتضوا العقل هاديا لآرائهم وتحزبهم ثم مذهبهم على أساس من العقل.

فقام هؤلاء الأوائل بالبحث فى الآيات والأحاديث على ما يؤكد موقفهم، وكثير من المخالفين قاموا بنفس الشئ، وكل واحد منهم أخذ من القرآن ما يدل على صحة رأيه وأخذ يؤول ما لا يوافق رأيه.

فكان التأويل هو البداية التى لجأ إليها المسلمون لحل مشاكل النزاع بينهم، فكل منهم فهم القرآن وفهم أحكام الله بطريقته الخاصة وأخذ يضفى على الآيات ما يفهم منها ويعتقد فيها الصواب، والكل مازال راضيا بالله ربا ومؤمنا بمحمد رسولا.

ويسرد لنا صاحب المقالات قصة أول خلاف افترق عليه المسلمون بصورة أفرزت بعدها الفرق، وهى بعد معركة صفين كما سبق، ويبن لنا أن الرد على على رضى الله عنه كان على أساس من فهم لآيات القرآن فيقول «اختلف أصحاب على عليه وقالوا قال الله تعالى «فقاتلوا التى تبغى حتى تفئ إلى أمر الله» ولم يقل حاكموهم وهم البغاة

فإن عدت إلى قتالهم وأقررت على نفسك بالكفر إذا أجبتهم إلى التحكيم وإلا نابذناك وقاتلناك، فقال على رضى الله عليه، قد أبيت عليكم فى أول الأمر فأبيتم إلا إجابتهم إلى ما سألوا فأجبناهم وأعطيناهم العهود والمواثيق وليس يسوغ لنا الغدر. فأبوا إلا خلعه وإكفاره بالتحكيم وخرجوا عليه فسموا الخوارج [(١)].

والذى يعنينا فى ذلك هو الرجوع إلى القرآن واتخاذ الموقف على ضوء ما يفهم منه. فالقرآن هو الدستور الذى يرجع إليه المسلمون فى جل المواقف، فهو كتاب

(١) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ١ ص ٦٤.

ميتافيزيقى وأخلاقى وعملى وضع الخطوط الرئيسية للوجود كله فهو كتاب الكون منذ نشأته إلى فنائه[1].

هذه هى نظرة المسلمين الأوائل إلى القرآن، وعلى ذلك كان القرآن هو المصدر لجميع المسائل التى بحث فيها المتكلمون من بعد، بل إن بعض هذه المشاكل قد نوقشت بالفعل أيام الرسول عليه الصلاة والسلام وبعض أصحابه من بعده، وإن لم تكن على نفس القدر من التعمق الذى ظهرت عليه فيما بعد.

فمثلا مشكلة القضاء والقدر قد نوقشت فى عهد عمر بن الخطاب عندما أتى بسارق وسأله «لم سرقت؟ فقال: قضى الله على، فأمر به فقطعت يده وضربه أسواطا فقيل له فى ذلك فقال القطع للسرقة والجلد لما كذب على الله»[2] وكذلك «حديث الرجل الذى سأل الإمام عليا عند منصرفه من صفين أكان مسيرنا بقضاء الله وقدره؟»[3].

وهذا إن دل على شئ إنما يدل على أن هذه المسألة لابد أن تطرأ على عقل كل صاحب دين[4]. وعلى هذا يكون كل قول بأن علم الكلام أو التأويل أو اتباع المنهج العقلى فى مجال العقائد الإسلامية كان من تأثير أشخاص أرادوا السوء بالمجتمع الإسلامى[5] قول لا أساس له لأن المشاكل نابعة من قلب العقيدة والمجتمع، فمن الممكن على المتدين التفكير فيها، فهى ليست حكرا على حضارة أو جنس دون جنس.

فالعقل كما سبق هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس، وهذه المشاكل مشاكل عقلية فمن الممكن أن ترد على عقل كل عاقل بمعنى أن العقيدة تفرض هذه المشكلات على فكر بعض معتقديها.

وعلى هذا يكون الرأى القائل بأن المتكلمين بحثوا فى هذا المجال أو فى التأويل العقلى للآيات بتأثرهم مرة بالمسيحيين بأنهم قد أخذوا «عن أبى قرة فكرة تعظيم العقل

---

(١) د. على سامى النشار: نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام: ص ٢.

(٢) ابن المرتضى: المنية والأمل: تحقيق توما أرنالد طبعة حيدر آباد سنة ١٣١٦هـ ص ٨.

(٣) المصدر السابق: ص ٧، ٨.

(٤) على فهمى خشيم: النزعة العقلية عند المعتزلة: ص ٤٣.

(٥) الأشعرى: مقالات الإسلاميين: جـ١: ص ١٠.

البشرى وأن الإنسان قادر بعقله على معرفة الله وأنه وهب العقل لهذه الغاية وأن الإنسان يستطيع بعقله أيضا أن يفرق بين الحسن والقبيح من الأفعال،وأخذوا عنه أيضا طريقته فى البرهان على صحة الدين المسيحى بأساليب العقل دون النقل، وقد أدى بهم ذلك إلى وضع قاعدتهم المشهورة.«الفكر قبل ورود السمع»[1] أو الرأى القائل بأن ذلك التأثير يرجع إلى الطريقة التى اتبعها المتكلمون بأخذها عن يحيى الدمشقى، وأن طريقته كان لها دور فى علم الكلام لأنه «كان يعتمد فى الدفاع عن عقائده الدينية على الأدلة العقلية»[2].

أو الرأى القائل بأن هذا التأثير راجع لتشابه موضوعات البحث عند كل من المتكلمين واللاهوتيين المسيحيين، وأهم هذه المسائل كانت مشكلة القضاء والقدر التى اعتقد الكثيرون أن المعتزلة باعتبارهم أوائل المتكلمين قد أخذوا البحث فى هذه المشاكل واعتناق مذهب القدر من اللاهوتيين المسيحيين لأن معبدا الجهنى وهو أول من قال بالقدر هو وغيلان الدمشقى الذى أخذ عنه واصل بن عطاء قد تلقى هذا عن «رجل من أهل العراق يقال له سوسن وكان نصرانيا فأسلم ثم تنصر»[3].

ولكن هناك من المتكلمين من يرى أن القول بالقدر كان سابقا عن هذا العهد، وأنه كان فى عهد معاوية بن أبى سفيان، فيروى لنا القاضى عبدالجبار عن أبى على الجبائى أنه قال «إن أول من قال بالجبر وأظهره معاوية وأنه أظهر أن ما يأتيه بقضاء الله ومن خلقه يجعله عذرا فيما يأتيه، ويوهم أنه مصيب فيه، وأن الله جعله إماما وولاه الأمر، وفشى ذلك فى ملوك بنى أمية»[4].

وهذا إلى حد بعيد يؤكد أن هذه المشكلة فى جوهرها ذات صبغة سياسية لتبرير حكم بنى أمية[5].

وعلى هذا يتضح أن التيار العقلى أو المنهج العقلى الذى اتبعه المتكلمون وعلى رأسهم المعتزلة فى الدفاع عن الدين أو فى فهم الدين كان نابعا من قلب الإسلام ومن جوهره- القرآن- علاوة على أن عصر النبى عليه الصلاة والسلام كان أكبر دليل على

(١) حنا الفاخورى- خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية: جـ١: ص ١٤٤.

(٢) زهدى جار الله: المعتزلة: ص ٢٤.

(٣) الأشعرى: مقالات الإسلاميين: جـ١: ص ١٠.

(٤) القاضى عبدالجبار: المغنى: الجزء الثامن، المخلوق: ص ٨.

(٥) حسنى زينه: العقل عند المعتزلة: ص ١٦.

تحكيم العقل وتقديسه، فالقرآن كان له دوره البارز فى تشكيل بدايات التيار العقلى لدى المسلمين[1]، وذلك لما فيه من آيات تحث على النظر العقلى والتأمل والتدبر، وكذلك ما فيه من تعارض ظاهرى للآيات.

أما التعارض فقد نشأ من وجود المحكم والمتشابه.فهناك من الآيات ما يثبت الجبر مثل قوله تعالى ﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين﴾[2] ﴿فيضل الله من يشاء ويهدى من يشاء وهو العزيز الحكيم﴾[3] وهناك من الآيات ما يثبت الاختيار مثل قوله تعالى ﴿وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾[4] وقوله تعالى ﴿كل نفس بما كسبت رهينة﴾[5].

و فهناك كثير من الآيات القرآنية التى أمرنا الله تعالى بها إلى النظر واستخدام العقل فى المعرفة مثل قوله تعالى ﴿قل انظروا ماذا فى السموات والأرض﴾[6] وقوله تعالى ﴿قل إنما أعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا﴾[7] بل إن الله تعالى يعتب على من لا يعمل عقله، ومثال ذلك قوله تعالى ﴿وكم من آية فى السموات والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون﴾[8] وقوله تعالى ﴿وما تأتيهم من آية من آيات ربهم إلا كانوا عنها معرضين﴾[9] بل هناك من الآيات ما توضح حال من لا يعمل عقله فى الدنيا ومصيره فى الآخرة مثل قوله تعالى ﴿ولقد ذرأنا لجنهم كثيراً من الجن والإنس لهم قلوب لا يعقلون بها ولهم آذان لا يسمعون بها ولهم أعين لا يبصرون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون﴾[10].

---

(١) على فهمى خشيم: النزعة العقلية عند المعتزلة: ص ١٩.
(٢) التكوير: آية ٢٩.
(٣) إبراهيم: آية ٤.
(٤) الكهف: آية ٢٩.
(٥) المدثر: آية ٣٨.
(٦) يونس: آية ١٠١.
(٧) سبأ: آية ٤٦.
(٨) يوسف: آية ١٠٥.
(٩) يس: آية ٤٦.
(١٠) الأعراف: آية ١٧٩.

ويرى القاضى عبدالجبار أن المحكم «ما أحكم المراد بظاهره والمتشابه ما لم يحكم المراد بظاهره، بل يحتاج فى ذلك إلى قرينة والقرينة إما عقلية أو سمعية والسمعية أما أن تكون فى هذه الآية إما فى أولها أو آخرها أو فى آية أخرى من هذه السورة أو من سورة اخرى أو فى سنة رسول الله ﷺ من قول أوفعل أو فى إجماع من الأمة»[1].

وبالطبع فإن التأويل جائز فى المتشابه دون المحكم، ولكن كيف يتحدد المحكم من المتشابه؟

كما يقول الإمام الرازى «لم يقع الاتفاق قط بين أهل الفرق على ما هو محكم فيأخذ بظاهره ويعمل به وما هو متشابه فيئول إلى المجازى»[2] فمعرفة ما يقبل التأويل وما لا يقبله ليست مهمة يسيرة، وقد وضع لها القاضى عبدالجبار شروطا عدة أهمها «أنه لا يكفى فى المفسر أن يكون عالما باللغة العربية ما لم يعلم معها النحو والرواية والفقه الذى هو العلم بأحكام الشرع وأسبابها.... ولن يكون عالما بهذه الأحوال إلا وهو عالم بتوحيد الله تعالى وعدله وما يجب له من الصفات وما يصح وما يستحيل، وما يحسن منه فعله وما لا يحسن بل يقبح»[3].

وقد أضاف الغزالى إلى ذلك أن يكون عالما بعادة العرب فى استعمال الاستعارات وتجاوزاتها وطرقها فى ضرب الأمثال[4]. ولكن قد توصل علماء الكلام إلى صوغ قانون بيّن ما يجوز تأويله من النصوص وما لا يجوز[5].

ويعرض الأستاذ الدكتور العراقى لرأى ابن رشد فى التأويل على أنه جائز لفئة «العلماء الراسخين فى العلم الذين لهم الحق فى التأويل مادام هذا التأويل قائما على منطق البرهان العقلى، وكل الخطأ يكون فى التصريح لأنه ضرر على العامة وهم الذين يتوجه إليهم الشرع بصفة خاصة»[6].

(١) القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة: ص ٦٠٠.

(٢) الرازى: أساس التقديس فى علم الكلام طبعة ١٣٢٨ هـ: ص ١٦٩.

(٣) القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة: ص ٦٠٦.

(٤) الغزالى: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، الطبعة الأولى سنة ١٩٠١ ص ١٨٨.

(٥) عرفان عبدالحميد: دراسات فى الفرق والعقائد الإسلامية: ص ٢٠٧.

(٦) د/ عاطف العراقى: المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ص ١٨٢.

والتأويل عند ابن رشد له أصول يجب أن تتبع. فيجب ألا يئول «مبادئ الشرع إذ أن هذا يعد كفرا كما يجب ألا يتناول ما بعد المبادئ إذ أن هذا يعد بدعة»[1].

إلا أنه كما وافق علماء الكلام على الأخذ بالتأويل للرد على المشبهة والمجسمة قد رفضه أهل الحديث رفضا تاما واعتبروه بدعة وخروجا عن الدين أمثال الإمام مالك الذى قال عندما سأله سائل عن الاستواء «الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول والإيمان واجب والسؤال عنه بدعة»[2].

وذلك لأنهم كانوا يعتقدون أننا «لسنا مكلفين بمعرفة تفسير هذه الآيات وتأويلها، بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بأنه لاشريك له وليس كمثله شئ»[3] وهذا ما رفضه المعتزلة، وقد بلوره القاضى عبدالجبار بأن الله لا يجوز أن يخاطب الناس إلا لغرض يرجع إلى التكليف، ولما كان الله لا تصح المضار والمنافع عليه فإن الغرض من خطابه هو نفع المكلف وهو التوصل به إلى العلم بما كلفنا وما يتصل بذلك من الثواب والعقاب[4].

وقد احتج الرافضون للتأويل بقوله تعالى: ﴿فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا﴾[5] فيقفون عند قوله تعالى «وما يعلم تأويله إلا الله حتى يبينوا أن ما يتبعها من قوله تعالى... والراسخون فى العلم.. غير مضافة إليه تعالى فى العلم بالتأويل- بل إن- الراسخون فى العلم- يؤمنون بالمتشابه لأنه من عند الله ولا يبغون تأويله»[6].

أما القائلون بالتأويل الآخذون به فإنهم يتممون قراءة الآية: بقوله تعالى﴿ وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم﴾- أى أنهم يثبتون العلم بالتأويل لكل من الله تعالى والراسخين فى العلم.

---

(١) المصدر السابق ص ٢٣٩.

(٢) ابن تيمية: نقض المنطق: ص ٣، الشهرستانى: الملل والنحل: ص ٩٧.

(٣) الشهرستانى/: الملل والنحل: ص ٩٦.

(٤) القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٦٠٠.

(٥) آل عمران آية ٧.

(٦) الشهرستانى: الملل والنحل- جـ١ ص ١١.

ولم يكن المعتزلة وحدهم القائلين بالتأويل، ولكن كان معهم الأشاعرة أيضا، فقد ذكر الشهرستانى[1] فى الملل والنحل .. أن الأشعرى بعد أن انفصل عن المعتزلة بعد مناظرة الجبائى فى الصلاح والأصلح انضم إلى جماعة من السلف كانوا يباشرون علم الكلام وأيد مقالتهم بمناهج كلامية ثم صار ذلك مذهبا لأهل السنة والجماعة وانتقلت بذلك صفة الصفاتية إلى الأشعرية.

فهذه هى البداية الفعلية للاتجاه العقلى للفكر الإسلامى، وقد كانت نابعة من التعارض الظاهرى فى القرآن الكريم الذى يفسره الأستاذ أبو ريده بأنه موجه إلى النفس الإنسانية ذات التناقض والتباين، لأن الإنسان يجمع بين شعوره بقدرته واستقلاله وبأنه جزء من الكون، كذلك فإن له طبيعة مادية تربطه بالواقع المادى وأخرى روحية تربطه بما فوقه[2].

وعلى هذا يكون الخطاب الموجه إليه من الله سبحانه وتعالى يجب أن يكون على المستويين لأنه هو العالم بما خلق وبطبيعته.

كما يرى الدكتور أحمد أمين أن القرآن يخاطب جميع مستويات البشر من العالم والجاهل والغنى والفقير. فجاء خطابه مناسبا لهذه المستويات ليشيع ويؤثر فى العقول والنفوس[3].

أما القاضى عبد الجبار فيرى أنه ليس معنى وجود المتشابه من الآيات فى القرآن أن يكون بذلك كلامه تعالى متعارضا، بل إن متشابهه موافق للمحكم. وكلاهما موافق للعلم، وكان ذلك لغرض البعد عن التقليد الأعمى وأن يكون إيماننا عن فكر ونظر. وكذلك ليعرضنا لثواب أكبر لما فى البحث من مشقة، وغرض ثالث وهو أن يصل بالقرآن إلى أعلى درجات الفصاحة فيكون دلالة على صدق الرسول «عليه الصلاة والسلام»[4]

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ١ ص ٩٧.

(٢) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام - ترجمة د/ أبو ريده - هامش ص ٧٤ وما بعدها.

(٣) د/ أحمد أمين : ضحى الإسلام جـ ٣ ص ١٤ : ١٢

(٤) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول : ص ٥٩٩ ومابعدها.

وعلى هذا فالتأويل كمنهج عقلى نبع من الإسلام نفسه، وأول من قام به هم المعتزلة رواد العقلانية فى الإسلام، وذلك لأنهم وجدوا فى القرآن الكريم والحديث النبوى نصوصا إذا أخذت حرفيا أدت إلى التجسيم والتشبيه، وقد ثبت عندهم عقلا أن الله تعالى منزه عن الجسمية والجهة فصرفوا هذه الصفات عن معانيها الظاهرية إلى معان مجازية لئلا يكون ذلك سببا فى الطعن فى هذه النصوص واستعانوا على ذلك بالقرآن نفسه[1].

هذا عما فعله القرآن الكريم فى عقلية المسلم من شحذ هممها لكى تفهم وتنير الطريق وتدافع عن عقيدة الإسلام ضد العقائد الأخرى بمنهج العقل لا بتعصب العاطفة. فقد أدى القرآن بأسلوبه وتعارض آياته الظاهرى إلى وجود جانب مهم من هذا التيار العقلى.

السنة والقرآن ودورهما فى المنطق الإسلامى «القياس» :

ولقد كان هناك جانب عقلى آخر فى منهج المسلمين أخذوه من السنة ومن القرآن أيضا فى كثير من الأحيان وهو منهج القياس بالتمثيل - وكثير من الباحثين يرجع القياس الأصولى عند المتكلمين والفقهاء لتأثر أولئك بمنطق أرسطو.

ولكن من الواضح أن هذا المنهج كان موجودا قبل وصول هذا المنطق بزمن، كما أن المتكلمين والفقهاء أنفسهم كانوا يرفضون الأخذ بمنطق أرسطو عندما وصل إليهم ويعتبرونه بدعة وضلالة ومفسدة فى الدين.

وفى ذلك يقول السيوطى «لم يكن أحد من نظار المسلمين يلتفتون إلى طريق المنطقيين، بل الأشعرية والمعتزلة والكرامية والشيعة وسائر الطوائف التى كانوا يعيبون فسادها ..»[2] والدليل على ذلك ما ألفوه من كتب فى نقد هذا المنطق سواء من أشاعرة أمثال أبى بكر بن الطيب وابن النوبختى أو معتزلة أمثال الجبائيين والقاضى عبد الجبار[3].

وبالرغم من عدم استخدام المسلمين لمنطق اليونان إلا أنه كان لهم منطق خاص بهم فكان لهم موقف إنشائى إيجابى بعد موقفهم الهدمى لمنطق أرسطو.[4]

(١) عرفان عبد الحميد : دراسات فى الفرق والعقائد الإسلامية ص ٢٠٣.

(٢) السيوطى : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام : الطبعة الأولى ص ١٣ .

(٣) أبو حيان التوحيدى : المقابسات : الطبعة الأولى ١٩٢٩ ص ٥٥٥، والمنية والأمل لابن المرتضى ص ٩٦.

(٤) د/ : على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ، الطبعة الثانية ١٩٦٥ ص ١٥.

وموقف المتكلمين والفقهاء هذا لم يكن نتيجة لدخول المنطق اليونانى والتأثر به وبمنهجه، لكن كان التأثر أيضا إسلاميا نابعا من السنة النبوية الشريفة لاتخاذ منهج جديد فى التشريع وهو مبدأ الاجتهاد الذى حث الرسول عليه الصلاة والسلام عليه فكان إرهاصا من إرهاصات الاتجاه العقلى فى الفكر الإسلامى قبل أن تفعل الفلسفة فعلها فى توجيه النظر العقلى للمسلمين(١).

فالاجتهاد قائم على إعمال العقل لكى «يستدرك به معرفة حكم الشئ الذى ليس فيه نص ولا إجماع على حكمه»(٢) فالاجتهاد بالرأى هو البداية الفعلية لمبدأ القياس بالتمثيل الذى وضعه الفقهاء بعد ذلك كقانون عقلى إسلامى.

وما القانون إلا منهج يسير عليه العقل للوصول إلى المعرفة، فالمنطق هو أسلوب وطريقة، وقد كان للأمة الإسلامية أسلوب ومنهج قبل أن ترد إليها آراء أرسطو ومنهجه. فكل ما فعله الفقهاء والمتكلمون من بعد أنهم قاموا بتقنين هذا الأسلوب والمنهج ليصبح قانونا للفكر الإسلامى، كما يفعل علماء النحو والصرف والبلاغة فى قواعد اللغة وبحور الشعروعروضه(٣).

ومايدل على ذلك نظرة المعتزلة أنفسهم للعقل، فالعقل عندهم كما سبق هو مجموعة المعارف وهى سواء عند كل الناس. والاختلاف يكون فى اتباع الأسلوب والمنهج السليم. أى عملية تنظيم هذه المعارف التى هى من كمال العقل فينا وأقصى كمال يصل إليه العقل الإنسانى هو النظر والاستدلال.

وما الاستدلال إلا عملية عقلية نصل بها إلى المعارف عن طريق النظر فى الأدلة عن طريق منهجى الاستنباط والاستقراء، فيعاد ترتيب المعارف فى عقل الإنسان ليحصل على معارف جديدة، فالعقل عند المعتزلة باعتباره وحدة متكاملة فتتم المعارف الجديدة عن طريق الانضمام(٤). وهذا يتم بالنظر فى الأدلة الذى هو المنهج الذى اتبعه المعتزلة للوصول إلى جميع العلوم المكتسبة فعندهم لاشئ «من العلوم المكتسبة إلا ويرجع أصله إلى النظر»(٥).

---

(١) الشيخ / مصطفى عبدالرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٢٣.

(٢) البغدادى / أصول الدين ص ١٨.

(٣) ابن تيمية : نقض المنطق ص ١٥٧.

(٤) القاضى عبد الجبار : المغنى الجزء ١٢ النظر والمعارف ص ٢٢٥.

(٥) المصدر السابق ص ٦٧ ، ٦٨.

والنظر أو الفكر المولد للمعرفة له أدواته التى تعينه على الوصول إلى المعرفة. فالعقل يقوم بعملية النظر التى تعد المنهج الذى يصل به إلى المعرفة وأدواته فى ذلك الاستقراء والتمثيل. وكذلك يشتمل على الأدلة التى سينظر فيها الناظر ليصل إلى المعرفة، فهناك إذن أدوات وآلات معرفية وآلات منهجية وهما معا نابعان من العقل موجودان فيه كما سبق.

والأدلة عند متكلمى الإسلام نوعان. ويعرض الإيجى رأيهم فى ذلك بقوله «الدليل إما عقلى بجميع مقدماته قريبة كانت أو بعيدة أو نقلى بجميعها كذلك أو مركب منهما . .فانحصر الدليل فى قسمين: العقلى المحض والمركب من العقلى والنقلى»[1].

وقد ظهرت مشكلة خطيرة فى التأويل عند المسلمين - هل الدليل العقلى أقوى أم الدليل النقلى. أو بمعنى أيهما القاضى على الآخر ويؤخذ بحكمه إذا تعارضا؟ وهى المشكلة التى عرفت بمشكلة السمع والعقل.

وهنا يجب التفرقة بين مجالين من مجالات الشريعة. مجال الأحكام والعبادات، ومجال الإلهيات وأصول الدين. فالمجال الأول من «وجوب الأفعال وحظرها وتحريمها على العباد فلا يعرف إلا من طريق الشرع»[2]. وهذا متفق عليه من الجميع أشاعرة ومعتزلة. ففى ذلك يقول القاضى عبد الجبار «إن العقل يدل على الشكر والعبادة لله . لكنه لايدل على أعيان الأفعال التى بها يعبد وعلى شروطها وأوقاتها وأماكنها»[3].

وهذا لأنه من محكم الآيات فلا اختلاف فيه، ولكن الاختلاف يأتى فى أصول الدين فى صفات الله تعالى وأفعاله، وهنا تتفرق الفرق وتؤول النصوص بما يتفق ورأيها وهذا ماجعل ابن تيمية يرفض التأويل رفضا تاما ويعتبره «من باب تحريف الكلم عن مواضعه من جنس تأويلات القرامطة والباطنة»[4].

---

(١) الإيجى : المواقف ص ٥٠.

(٢) البغدادى - أصول الدين ص ٢٤.

(٣) القاضى عبد الجبار - المغنى جـ ١٥ التنبؤات والمعجزات ص ٢٧.

(٤) ابن تيمية : نقض المنطق ص ٥٨.

ولكن المعتزلة قد وضعت مبدأ عاما تسير عليه فى التأويل كما هى الحال فى المعرفة. فقد ذكروا عن البراهمة أنه «قد ثبت أن العلوم لاتتناقض، وكما أن العلوم لاتتناقض فكذلك الأدلة لأن طرق العلوم لو تناقضت واختلفت لأوجب ذلك تناقض العلوم»[1] واعتبروا ذلك صحيحا، متفقين فيه مع البراهمة، وكذلك يكونون متفقين مع ابن تيمية فى أنه «لايخلو إما أن يكونا قطعيين - الدليلان - أو يكونا ظنيين، فلا يجوز تعارضهما سواء كان عقليين أو سمعيين أو أحدهما سمعيا والآخر عقليا»[2] وذلك بأن رفض المعتزلة مابناه البراهمة عن الأصل السابق من أن بعثة الرسل تخالف مافى العقول[3].

ومع ذلك فقد اتهمت المعتزلة بأنها قد ضيعت النص فى سبيل العقل، وهذا غير وارد على الإطلاق فى مذهبهم، فقد كان التقديم على أساس أن السمع يعرف بالعقل فقط أما أنه إذا تعارض العقل والسمع فيؤخذ بالعقل فهذا لن يحدث لأن- كما سبق- الحقيقة واحدة سواء كانت عقلية أو سمعية. فإذا حصل التعارض فهناك خطأ فى المنهج الذى اتبعه الباحث.

فالدليل أو الدلالة هى «الطريق إلى العلم بالغير إذا كان واضعه وضعه لهذا الوجه»[4] ولما كانت الدلالة تنقسم عند المعتزلة إلى دلالة منهجية وأخرى معرفية فإن كل دليل من الأدلة المعرفية له ما يتماشى معه من الأدلة المنهجية وتصلح له، فيتكون لدينا قانون خاص بالمنطق المعتزلى.

فمثلا الأدلة المعرفية السمعية يكون الدليل المنهجى فيها الاستنباط أى الخروج بنتيجة من مقدمة أو قضية منطقية تكون هذه القضية دليلا قد عرف صدقه بالضرورة.

أما الأمارة مثلا فدليلها المنهجى هو الاستقراء لتعميم الحكم بعد ذلك.

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ ١٥ التنبؤات والمعجزات ص ١٠٩.

(٢) ابن تيمية : موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ص ٤١.

(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ ١٥ التنبؤات والمعجزات ص ١١٠.

(٤) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٨٧.

الفرق بين المنطق المعتزلي والمنطق الأرسطي.

ولكن هل هذا الاستدلال بنوعيه الاستقراء والتمثيل هو نفسه القياس الأرسطي ؟

بالطبع لا، فها هو الغزالي المدافع الأول عن المنطق الأرسطي ينقد منهج المتكلمين والفقهاء فيقول «إن أكثر أقيسة الجدليين من المتكلمين والفقهاء في مجالاتهم وتصانيفهم مؤلفة من مقدمات مشهورة فيما بينهم سلموها لمجرد الشهرة، وذهلوا عن سبيلها لذا نرى أقيستهم تنتج نتائج متناقضة فيتحيرون فيها وتتخبط عقولهم في تنقيحها»[1].

وهذا اعتراف صريح من الغزالي بأن المتكلمين والأصوليين الأوائل حتى عصره لم يستخدموا المنطق الأرسطي، وإن كان لهم منهج خاص منتج وإن كان في نظره أنه منتج لنتائج متناقضة - أعتقد أن ذلك لا ينطبق على المعتزلة كما سنرى.

والدليل الثاني أن هناك أوجه فرق بين منطق أرسطو ومنطق المتكلمين والفقهاء. فالمنطق بطبيعة الحال ينقسم إلى مبحث تصورات ومبحث تصديقات[2]، وجوهر مبحث التصورات هو الحد الذي يختلف الغرض منه عند كل من المتكلمين وأرسطو.

فأرسطو يرى أن الغرض منه وصف حقيقة المحدود، فالحد عنده «هو القول المفصل المعرف للذات بماهيته»[3] فهو القول «الدال على ماهية الشئ»[4].

أما عند الأصوليين فالغاية منه تمييزه عن غيره فيرى القاضي أن «من حق الحد أن يفيد ما يبين به المحدود من غيره»[5].

وعن هذا التباين في الغرض يقول الدكتور النشار نقلا عن ابن تيمية «إن الحد فائدته التمييز بين المحدود وغيره كالاسم ليس فائدته تصوير المحدود وتعريف حقيقته وإنما يدعى هذا أهل المنطق اليونانيون أتباع أرسطو ... أما سائر النظار من جميع الطوائف

---

(١) الغزالي : معيار العلم ص ١٦٠.

(٢) الإيجي: المواقف ص ١١.

(٣) د/ على سامى النشار. مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، الطبعة الثانية عام ١٩٦٤ : ص ٩٠.

(٤) د/ عاطف العراقى : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد الطبعة الأولى سنة ١٩٨٠ ص ١٨٤.

(٥) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ١٢ النظر والمعارف ص ١٣.

الأشعرية والمعتزلة والكرامية والشيعة وغيرهم فعندهم إنما يفيد الحد التمييز بين المحدود وغيره»[1].

وربما يكون اعتماد اليونان على الكليات الخمس في التعريف للوصول إلى حقيقة المعرف، وكذلك اعتماد المسلمين في التعريف على التمييز، راجعة إلى اعتقاد كل منهما في طبيعة الكون وما وراء الطبيعة.

فيرجع ذلك عند اليونان لإيمانهم بل اعتقادهم «بقدم الأنواع الثلاثة الحيوانات والنباتات والمعادن، واعتقادهم بقدم العناصر الأربعة المركبة منها .. ثم اعتقادهم بأن السماوات والأفلاك القديمة بموادها وصورها وأشكالها ثم قولهم بأن العوالم تؤثر بعضها في بعض بطريق العلة أو الطبع»[2].

ويرجع رأى المسلمين لإيمانهم «أن الله سبحانه وتعالى كما ميز بين الأنواع ميز بين أفراد الأنواع فلا يستوى أحد مع أحد في كل شئ اللهم إلا في بعض الأوصاف والنعوت، وذلك لأن الاتفاق التام والاختلاف التام بين أفراد الأنواع لا يوجد، إذ الحكمة في الاتفاق والاختلاف هي التعارف والتمايز والاهتداء بهذه العلامات والأمارات والآيات»[3] وذلك راجع لإيمانهم التام بأن الله هو الخالق وحده وأن العالم كله بكل مافيه محدث لهذا الإله ولاشئ قديم سواه.

وإن كان هناك اختلاف في وجهة نظر المسلمين فمنهم من أخذ بهذا التعريف لينفي ثبات الأشياء والأفعال والحقائق إلا بالله تعالى مثل الأشاعرة، ومنهم من أخذ به لأنه يرى أن الحقيقة ثابتة لحكمة إلهية عادلة غير عابثة تبغي من وراء هذا الثبات إيمانا راسخا بأن خرق القوانين وخرق هذا الثبات لا يكون إلا تأييدا وتصديقا من الخالق القديم لنبي أو رسول.

وبهذا يكون التعريف عند كل من اليونان والمسلمين مختلفا وذلك راجع إلى النظرة الميتافيزيقية لكل منهما.

---

(١) د/ علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الإسلام ص ٩١، ٩٢

(٢) محمد وهبه الشربيني : المنطق العربي، الطبعة الأولى ١٩٤٨، ص ٨٢.

(٣) ابن تيمية : جهود القريحة في تجريد النصيحة، الطبعة الأولى، ص ٢٠٢.

والمنطق هو قانون الفكر فهو مبحث عقلى تجريدى ومن يستخدمه يكون متبعا للمنهج العقلى، وليس بالضرورة أن يكون منطقا يونانيا ليكون منطقا عقليا ولكنه يكون كذلك مادام قد استخدم الأسلوب والمنهج العقلى ولو كان إسلاميا.

فالمنطق هو القانون الذى يتبلور فيه الفكر بعد أن يكون قد رسخت فى العقول والقلوب تصورات وتصديقات معينة دون أن تعرف لها قانونا أى أن الشخص العادى يفكر وينظم حياته وآراءه وأفكاره ويتبع المنهج العقلى فى القياس وما إلى ذلك دون أن يعرف قانونا فكريا أو منطقا - فليس كل المنطق يونانيا أو كل قوانين الفكر أرسطية ولكن هناك منهجا ثم قانونا.

وهذا مافعله المسلمون، فكان منطقهم إسلاميا نابعا من قرآنهم ومن سنة رسولهم الكريم، فكان التمثيل والقياس كطرق لاستخراج الحد أو التعريف مستمدة من القرآن[١] حيث إن كثيرا من الآيات تقوم بالتعريف عن طريق التمثيل كقوله تعالى ... ﴿الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح فى زجاجة الزجاجة كأنها كوكب درى﴾[٢] إلى آخر الآية، وكذلك هناك من الآيات مايقوم بالتعريف عن طريق الاستقراء والتقسيم مثل قوله تعالى .. ﴿القارعة ما القارعة* وما أدراك ما القارعة* يوم يكون الناس كالفراش المبثوث﴾ إلى آخر السورة[٣]. وهناك طريقان آخران للحصول على الحد وهما التعريف بالإضافة والتعريف بالكليات. والأول «يغنى عما قاله الفلاسفة فى التعريف من قوانين ورسوم وطقوس خاصة .. لأن الصحيح أن التعريف من قبل الحمل الحقيقى لا الصورى»[٤].

والثانى «قال به القرآن الكريم إذا كان المعرف أمرا كليا ولكن ليس على الشكل الذى اصطلح عليه هؤلاء المناطقة المتكلفون .. فالقرآن لايوصف نوعا بوصف النوع إلا إذا تحقق ذلك الوصف فى أفراد النوع بلا استثناء»[٥].

---

(١) محمد وهبه الشربينى : المنطق العربى ص ٨٦.

(٢) سورة النور : آية ٣٥.

(٣) سورة القارعة.

(٤) محمد وهبه الشربينى - المنطق العربى ص ٨٧.

(٥) المصدر السابق الصفحة السابقة.

وهناك طرق أخرى فى القرآن للتعريف مثل البدل وعطف البيان والعطف ببل أو بالقصر أو الحال والتمييز[1].

هذا عن التعريف أو الحد. أما عن المبحث الثانى من مباحث المنطق وهو مبحث التصديقات فقد قام أيضا فيه المسلمون بجهد ذاتى نابع من نفس الاعتقاد السابق بإله خالق قديم، وعالم مخلوق محدث، فكان القرآن والسنة هما أول معلم للإنسان المسلم قانون فكره - فمنطقهم كان لغرض إثبات وجود الله بالعقل، فالقياس عند ابن تيمية كان لإثبات «الصانع وقدرته وجواز إرسال الرسل وتأييد الله لهم بما يوجب تصديقهم فيما يقولونه»[2].

وكذلك لغرض الخروج بأحكام شرعية لانص فيها، فكان أمر الرسول عليه الصلاة والسلام بالاجتهاد للأخذ برأى عن عقل أول بادرة للأخذ بالعقل فى استخراج الأحكام من القرآن والسنة، وقد كان طريق الصحابة فى ذلك «قياس الأشباه بالأشباه ويناظرون الأمثال بالأمثال»[3].

وهو ما أسماه الفقهاء والمتكلمون من بعد بالقياس - وهو عند ابن تيمية منه الصحيح ومنه الفاسد - فالقياس «الذى وردت به الشريعة وهو الجمع بين المتماثلين والفرق بين المختلفين الأول قياس الطرد والثانى قياس العكس»[4] وهذا القياس إن جاء بمثله العقل البشرى فهو صحيح.

فالشرع والعقل لايختلفان إذا كان قياسهما واحدا، فالحقيقة واحدة وينبغى الوصول إليها عن طريق منهج سليم وهو مايؤكد عليه المعتزلة.

والمنهج السليم عند المتكلمين يتميز بميزة مهمة يصفها جارديبه بأنها من سمات العقل السامى مستقلة عن التأثير الأرسطي وهى الوصول إلى النتيجة دون توسط لحد أوسط[5].

---

(١) المصدر السابق ص ٨٧ ومابعدها .

(٢) ابن تيمية : نقض المنطق ص ١٦٢.

(٣) ابن خلدون، المقدمة ص ٤١٨.

(٤) ابن تيمية : القياس فى الشرع الإسلامى ص ٦١.

(٥) حسنى زينه : العقل عند المعتزلة ص ٧٤.

وهناك ميزة ثانية يتميز بها منطق المتكلمين عن المنطق الأرسطى وتؤكد دور التصور الإلهى فى فرض قوانين منطقية معينة تتمثل فى رفض المتكلمين من معتزلة وأشاعرة قانون الثالث المرفوع، فقد رفضه الأشاعرة من منطلق الدفاع عن قدرته تعالى وإثبات أنها متعلقة بالممكن والمستحيل «فالقدرة الإلهية تجمع بين الوجود والعدم، تجمع بين القدرة والعجز وتجمع بين العلم والجهل»[1].

أما المعتزلة فقد رفضوه لقولهم بالحال وهو خلاصة المذهب الاعتزالى فى مجال الإلهيات فهو «الواسطة بين الموجود والمعدوم... فهو إذن عبارة عن صفة للموجود لاتكون موجودة ولا معدومة»[2] وبهذا التعريف للحال يكون مبدأ الثالث المرفوع وهو عدم ارتفاع النقيضين مرفوض فى المنطق الإسلامى، لأن هناك حالة أو صفة لاهى الشئ ولا هى ضده فهى حالة وسط بين هذا وذاك.

إذن المنطق الإسلامى كما يستخدم فى استخلاص الأحكام الفقهية الخاصة بالصلاة والصوم والحدود كذلك يستخدم فى إثبات العقيدة، وقد تميز المنطق الكلامى عن مثيله فى الفقه بمميزات انفرد بها ، وإن كان المنهج واحدا إلا أن المجال قد اختلف والأساس فى كل منهما واحد، وهو الإيمان بخالق لهذا الكون عادل حكيم غير عابث عند المعتزلة. فقد استخدم علماء الكلام قياس التمثيل كأهم أدلتهم المنهجية فى مباحثهم الإلهية بما يعرف قياس الشاهد على الغائب، وهو قياس الجمع بالعلة إلى جانب الجمع بالشرط والدليل والحد والحقيقة.

والاستدلال بالشاهد على الغائب له أهمية خاصة فى مجال الإلهيات حيث إثبات صفات الله تعالى عند المعتزلة قائمة على هذا النوع من التمثيل، فيقول القاضى«اعلم أن هذا باب كبير وقد كثر كلام الناس فيه ولعل كثيرا ممن ضل كان سبب ذلك أنه استدل بالشاهد على الغائب فيما هو خارج عن الباب فيه»[3].

---

(١) د/ على سامى النشار : نقد المتكلمين للمنطق – رسالة ماجستير ص ٩٧.

(٢) الشهرستانى : نهاية الإقدام فى علم الكلام : ص ١٣٣.

(٣) القاضى عبد الجبار : المحيط بالتكليف ص ١٦٧.

ثم يأخذ القاضى فى توضيح الطريقة لاستخدام هذا النوع من القياس من حيث الاشتراك فى الدلالة والعلة، فمثال الجمع بالعلة أنه «قد ثبت كون العالم عالما شاهدا معللا بالعلم والعلة العقلية مع معلولها يتلازمان ولا يجوز تقدير واحد منهما دون الآخر»[1].

والجمع بالشرط مثاله «العلم بشروط الحياة شاهدا كذلك غائبا وتفسير هذا أنه يجب طرد الشرط شاهدا وغائبا»[2].

أما الجمع بالدليل فمثاله «دلالة الفعل المحكم على كون فاعله قبل فعله ولو بوقت واحد عالما ... فلا يصح لقائل أن يقول: هلا دل العقل المحكم بنفسه إذا وقع من الله عز وجل على كونه عالما لم يزل لأنه لو دل ذلك فيه لدل فينا»[3].

أما الجمع بالحد والحقيقة وهم يمثلون له بأنه «إذا حدوا العالم فى الشاهد بأنه من له العلم فيجب طرد الحد غائبا»[4].

وقد توجه إمام الحرمين بنقد الأشاعرة بسبب هذا القياس لأنه يعتمد على العلة التى رفضها الأشاعرة من قبل فى مجال الإلهيات بإنكارهم ربط الأسباب بالمسببات، ولكن هذا الانتقاد غير لازم للمعتزلة، لأنهم قالوا بالأسباب كعلل للمسببات وبالتالى يكون منهج المعتزلة متسقا مع مذهبهم لأنهم اعتمدوا اعتمادا كليا على العقل فكان المذهب عقليا والمنهج كذلك.

ودليلنا على هذا أن ابن رشد إمام العقلانية العربية لا يضيق «بنقد قياس الغائب على الشاهد فى ذاته بقدر ما يضيق بنقد العلاقة الضرورية بين العلة والمعلول»[5].

إذن فابن رشد متفق مع المعتزلة فى ربط الأسباب بالمسببات وإن كان ابن رشد دائم المهاجمة للغزالى والأشاعرة بحصرهم دائما فى دائرة المتكلمين ويجعل معهم المعتزلة ثم يبرر عدم مهاجمتهم بأنه لم يطلع على كتبهم ليخرج بذلك من المأزق الذى وضعه فيه المعتزلة مع كل من هاجم المتكلمين باعتبار أقيستهم الجدلية.

---

(١) الشهرستانى : نهاية الإقدام فى علم الكلام ص ١٨٢، تحقيق ألفرد جيوم.

(٢) د/ على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام : ص ١٣٠.

(٣) القاضى عبد الجبار : المحيط بالتكليف ص ١٢٣.

(٤) د/ على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص ١٣١.

(٥) ابن رشد، تهافت التهافت ، ص ١٢٧.

وعلى ذلك لم تكن أقيسة المعتزلة جدلية ولم تخرج بنتائج متناقضة كما يزعم الغزالى.

فلم يكونوا متكلمين جدليين بمعنى الاعتماد على الأدلة الخطابية والأقيسة الظنية، ولكنهم كانوا متكلمين عقلانيين، بمعنى أنهم باحثون فى مجال الإلهيات الإسلامية ومدافعون عن العقيدة الدينية بمنهج عقلانى متسق لاعتمادهم على العقل من بدايات التأويل العقلى للآيات القرآنية حتى الوصول إلى وضع نسق عقائدى متسق، قلما نجد فيه فجوة أو ثغرة كما سنرى فيما بعد إن شاء الله.

فالاعتزال فى الثقافة الدينية الإسلامية «يمثل فلسفة المسلمين أكثر من تمثيل مذهب الأشاعرة ومذهب السلف»[1].

ولهذا أرى أن المنهج العقلى نابع من دينهم ومن ذاتيتهم الخاصة فى فهم هذا الدين. فلذلك كانت نشأة علم الكلام. واتباع المنهج العقلى فى مجال العقائد يرجع إلى ثلاثة أسباب رئيسية :

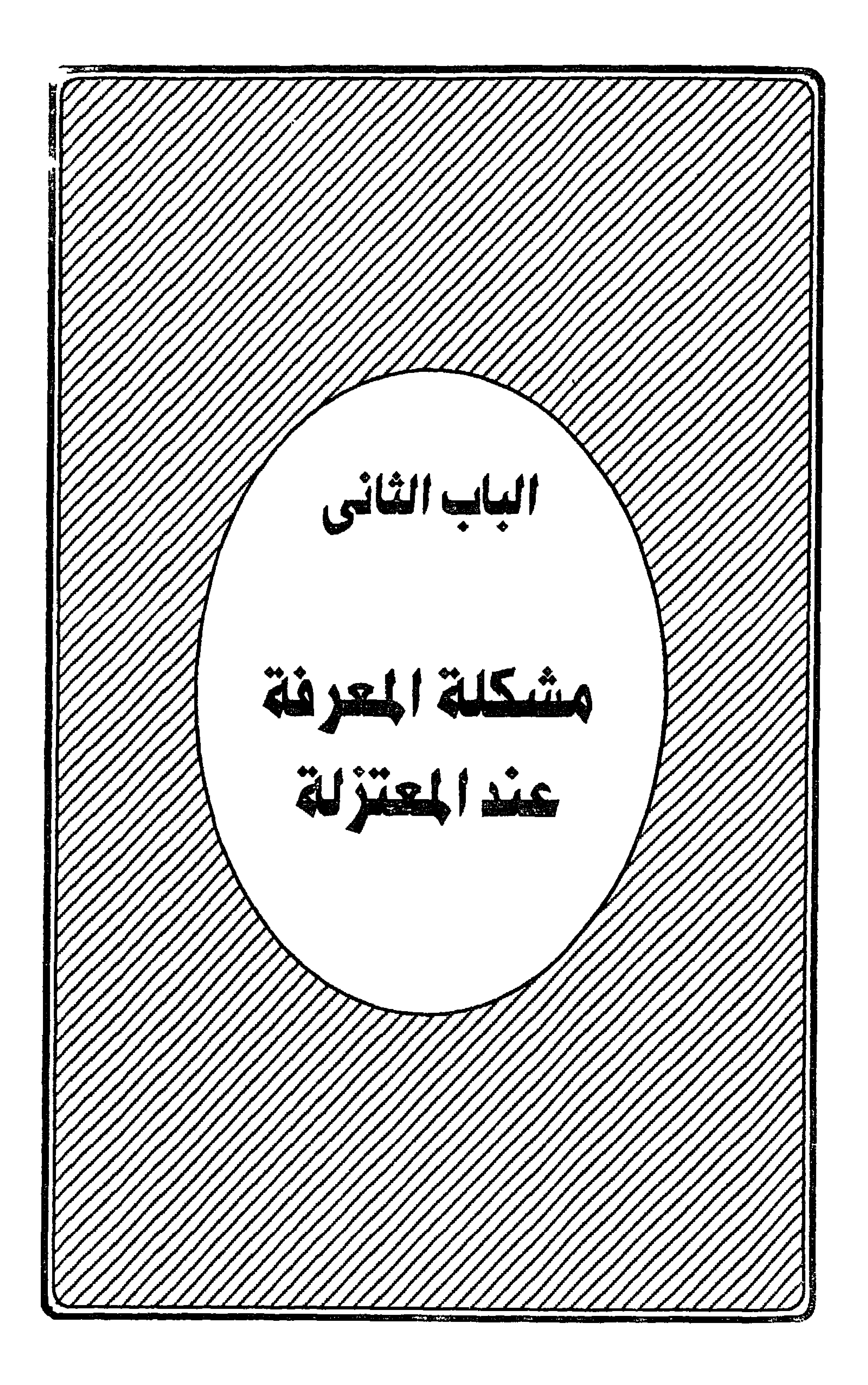
(١) أسباب منهجية فى القرآن والسنة : فى القرآن من حيث حثه على النظر العقلى واحتواؤه على منهج الاستنباط والاستقراء والتمثيل. وكذلك فى التعارض الظاهرى فى الآيات باعثا على التأويل العقلى. أما السنة النبوية الشريفة فكان الأمر بالاجتهاد هو الدليل على الأمر بالأخذ بالأسباب العقلية واتباع المنهج العقلى.

(٢) أسباب سياسية وتعتبر أسبابا ظاهرية أدت إلى ظهور الفرق واختلافها.

(٣) أن فى العقيدة ما يبعث على البحث فى مسائل كتلك التى بحث فيها المتكلمون المسلمون واللاهوتيون المسيحيون من قضاء وقدر وصفات الله تعالى. وما إلى ذلك من مسائل واردة على عقل كل ذى دين.

---

(١) د/ محمد البهى - الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى سنة ١٩٥٤ ص ٨٥، ٨٦.



الباب الثانى

مشكلة المعرفة عند المعتزلة

بعد أن عرفنا فى الباب السابق أن المعتزلة قد اتبعت المنهج العقلى، علينا فى هذا الباب أن نعرف كيف استخدمت المعتزلة هذا المنهج فى رأيهم فى مشكلة المعرفة؟ أو فى كيفية حدوث المعرفة؟ وكيفية التأكد من أن هذه المعرفة صحيحة؟ أو أن العلم الحاصل عنها علم صحيح؟ وما المعيار الذى يضمن لنا صحة هذه المعرفة أو صحة العلم؟ كما إننا سنتناول بالبحث مشكلة المعرفة عندهم، وأن المعارف جميعها عقلية، حتى السمعية منها والحسية صبغوها بالصبغة العقلية على أساس أن العقل هو القاضى على كل منهما. ذلك إلى جانب المعرفة النظرية أو المكتسبة وهى بالطبع عقلية من حيث إنها تتم فى العقل.

وعلى ذلك سنقسم هذا الباب إلى ثلاثة فصول :

الفصل الأول- المعرفة بين الذاتية والموضوعية

وفى هذا الفصل سنتناول بالبحث المعيارين اللذين وضعهما المعتزلة للتأكد من المعرفة، أو التأكد من صحة العلم، وهما المعيار الذاتى - سكون النفس - والمعيار العملى - مطابقة الواقع - وسنتناول من خلال هذين المعيارين رد المعتزلة على الشكاك ومنكرى الحقائق ليثبتوا صحة المعرفة، ووجود حقيقة ثابتة ليصلوا عن طريق ذلك إلى الحقيقة الأزلية الأبدية- الله تعالى - وأننا عن طريق كمال العقل قادرون على الوصول إلى هذه الحقيقة ومعرفتها وإثباتها.

ومن خلال هذا الفصل سنتعرف على دور الحس فى نظرية المعرفة عندهم، وأنهم لم يكونوا رافضين له بل إن له دوره المهم عندهم فهو أداة من أدوات العقل فى المعرفة بعد أن فرقوا بين الحس والحاس والمحسوس، وعليه أصبحت المعرفة الحسية قسما من أقسام المعرفة العقلية.

الفصل الثانى- الأخبار

وفى هذا الفصل سنتناول المعرفة السمعية باعتبارها جزءا من المعرفة العقلية عند المعتزلة، فالمعرفة السمعية فرع للمعرفة العقلية، فإدراك الأخبار يعرف ضرورة فهو من كمال العقل فينا.

كما أننا سنتناول البحث فى المعجزة وشروطها والفرق بينها وبين الكرامة من حيث إنها دلالة على صدق خبر الرسول. وبذلك تكون المعرفة العقلية - الاستدلال بالمعجزة - هى القاضى على المعرفة السمعية.

الفصل الثالث - المعرفة المكتسبة

وسنتناول فى هذا الفصل البحث فى النظر والاستدلال كشق ثان من شقى المعرفة وأنهم بهذا الشق الذى هو من كمال العقل فينا، أو أنه بمعنى آخر هو أحد عناصر بنية العقل المتكاملة - أوجبوا على الإنسان التكليف العقلى قبل التكليف السمعى. وكانوا بذلك سباقين مجددين فى الفكر الكلامى فأصبحوا بحق فلاسفة الإسلام الأولين.

فمن العقل وبالعقل وحده يمكن للإنسان معرفة الله تعالى، وذلك من خلال شقى البنية، وهما الدلالة المعرفية والدلالة المنهجية، وتعتبر المعرفة المكتسبة هى تلك الدلالة المنهجية، وعليه سنبحث فى معنى التكليف عندهم، وما يترتب عليه من وجوب إكمال العقل ووضع أصول الأدلة كنوع من التمكين لأداء التكليف.

وكيف أصبح عندهم النظر فى معرفته تعالى أول الواجبات على المكلف، وعليه سنتناول البحث فى مفهوم الواجب عند المعتزلة واختلاف آرائهم فى ذلك عن الأشاعرة.

ثم سنتناول بالبحث عملية التفكير كعملية عقلية وكيفية تولد المعرفة عنها والشروط الواجب توافرها فى النظر الصحيح ليولد العلم.

الفصل الأول

المعرفة بين الذاتية والموضوعية

دواعى المعتزلة للبحث فى مشكلة المعرفة .

إن المراد بمشكلة المعرفة هو «البحث فى إمكان العلم بالوجود أو العجز عن معرفته وهل فى وسع الإنسان أن يدرك الحقائق وأن يطمئن إلى صدق إدراكه وصحة معلوماته؟ أم قدرته على معرفة الأشياء مثار للشك؟ وإذا كانت المعرفة البشرية ممكنة وليست موضعا للشك، فما حدود هذه المعرفة؟ أهى احتمالية ترجيحية ؟ أم أنها تتجاوز مرتبة العقل إلى درجة اليقين؟. ثم ما منابع هذه المعرفة وما أدواتها: أهى العقل أم الحس؟ ثم ما طبيعة هذه المعرفة وحقيقتها؟ وما علاقة الأشياء المدركة بالقوى التى تدركها»؟[(١)]

«لذلك تعتبر مشكلة وجود العالم الخارجى من أهم المشاكل التى تعالجها نظرية المعرفة»[(٢)].

وقد بحث المعتزلة فى المعرفة كمشكلة من مشاكل علم الكلام أو مسألة من المسائل الكلامية بالاصطلاح الكلامى، وتوصلوا إلى أن الوجود يمكن معرفته، وأن الإنسان قادر على إدراك الحقائق، وأن يطمئن إلى صدق هذا الإدراك، وقاموا بالرد على منكرى الحقائق والشكاك والسوفسطائيين، واعتمدوا على العقل فى الوصول إلى هذا. ولكن كل ذلك كان لغرض أسمى من مجرد البحث فى الوجود وهو إثبات أن هناك حقيقة ثابتة فى الوجود يمكن أن يصل إليها ويدركها الإنسان.

فالاتصال بين المشكلة الوجودية والمشكلة الابستمولوجية - المعرفة - وثيق، لأن البحث فى قدرتنا على معرفة الأشياء يؤدى بنا إلى البحث عن مقومات الوجود وماهيته الحقيقية[(٣)].

وهذا يؤكده أن المعتزلة أنفسهم لم يبحثوا فى مشكلة المعرفة عن قصد منهم. بل تطرقوا إليها عند بحثهم لأصلى التوحيد والعدل، أى من خلال أبحاثهم فى المجالات الالهية والخلقية، وهى إلى حد كبير تعبر عن نظرية المعرفة لدى المفكر.

(١) د/ توفيق الطويل : أسس الفلسفة ص ٨٨

(٢) د/ فؤاد زكريا : نظرية المعرفة والموقف الطبيعى للإنسان ص ١١٧.

(٣) د/ فؤاد زكريا : نظرية المعرفة والموقف الطبيعى للإنسان ص ٢٣١.

فقد وصلت بهم أبحاثهم فى أصل التوحيد وخاصة فى صفة العلم إلى مشكلة العلم الأزلى، والعلم الحادث، مما أدى بهم إلى القول بشيئية المعدوم، وهى من أهم المباحث المعرفية التى خاض فيها المتكلمون، وذلك أن جوهر هذه المشكلة يعبر عنه بمايعرف الآن لدى المناطقة المحدثين بالإسناد فى القضية الحملية. هل هو مقتضٍ لوجود الموضوع أم لا؟[1]

أما فى مجال البحث فى كيفية استحقاقه تعالى للصفات وظهور فكرة المعانى لدى معمر، ونظرية الأحوال عند أبى هاشم فقد أدت بهم إلى البحث فى مسائل أقرب إلى المباحث المعرفية، وهى مشكلة الافتراق والاجتماع وهو مايعرف بالصفات الذاتية والعرضية للشئ، وهى جوهر مبحث الحدود فى المنطق.

أما فى مجال البحث فى أصل العدل فكانت أهم المشاكل المعرفية منبثقة من البحث فى الحسن والقبح العقليين.

فلم يكن هذا المبدأ الذى قال به المعتزلة فى مجال العدل إلا بلورة لمشكلة المعرفة عندهم، بمعنى أن الأشياء تحمل فى ذاتها صفتى الحسن والقبح[2]، وليس لأمر آخر خارجى منفصل عنها مثل الأوامر الشرعية، فالخير عندهم خير لأنه خير فى ذاته، والشر شر لأنه شر فى ذاته.

ومن هنا نستطيع القول أن البحث فى مشكلة المعرفة عندهم كان لخدمة فكرتهم عن الإله الواحد العادل الذى ليس كمثله شئ ، الذى لا يجوز عليه العبث أو الظلم.

وقد كشفت هذه الأبحاث عن تقديسهم للعقل وقدرته على الوصول إلى المعرفة بالله، فافترقوا بذلك عن غيرهم من الفرق مثل الشيعة التى وجدت فى الحدس أو الغنوص موصلا لهذه المعرفة.أو الصوفية التى ارتضت بالقلب والإلهام الناتجين عن العمل ومجاهدة النفس طريقا للوصول إلى هذه المعرفة، أما الأشاعرة فقد وافقت المعتزلة بالاعتراف بالعقل طريقا للمعارف جميعا وأنها دالة على الله[3].

---

(1) د/ محمود [illegible] : علم الكلام، جـ ١ ص ٢٩٨.

(2) الشهر[illegible]تانى : الملل والنحل جـ١، ص ٥٠.

(3) البغدادى : أصول الدين ص ٢٤، الشهرستانى : الملل والنحل ص ٥٠ط.

فالمعرفة عند كل من الأشاعرة والمعتزلة حاصلة بالعقل، ولكنهم اختلفوا فى كونها واجبة شرعا أم عقلا، وكان هذا هو أساس الخلاف الدائم بين المعتزلة والأشاعرة.

فقد اعتمد المعتزلة على العقل كموصل للمعرفة حتى قبل ورود الشرع مستحقا على ذلك الثواب[١].

على عكس الأشاعرة التى رهنت المعرفة العقلية بالمعرفة السمعية[٢] فمن مبدأ أن العقل هو «جملة من العلوم مخصوصة متى حصلت فى المكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام بما كلف»[٣] انطلق المعتزلة فى تكوين نظريتهم فى المعرفة، وقاموا أثناء ذلك بالرد على منكرى الحقائق والشكاك[٤] والسوفسطائيين الذين اعتبروا أن الحقيقة هى كل ما يعتقده كل منا فتكون بذلك الحقيقة نسبية[٥]، وهو ما رفضه المعتزلة لأن فى ذلك نفيا لوجود الحق الأزلى الأبدى وقدرة العقل على المعرفة به.

فقد تشكلت آراؤهم فى مشكلة المعرفة بعد أن استكمل نسقهم فى أصولهم الخمسة التى تعتمد على أصلى التوحيد والعدل كما سبق. فمن خلال هذين الأصلين يتضح لنا مذهبهم فى المعرفة، وذلك لأن المعتزلة قد اتبعوا منهجا واحداً فى أصولهم لم يشذوا عنه أو يخرجوا عليه، فكان المنهج العقلى هو النبراس الهادى إلى جميع آرائهم، بمعنى أن المعتزلة ابتدأت من العقل فأخذت به فى جميع المواقف والآراء.

فعندما قالت بفكرة الحسن والقبح العقليين كانت متبعة فى ذلك منهجا عقليا راسخا، لأنها تؤكد على ذاتية القبح والحسن وهو جوهر المذهب العقلى فى الأخلاق[٦].

---

(١) البغدادى : أصول الدين ص ٢٥ - ٢٦.

(٢) الشهر ستانى : الملل والنحل ص ٥٠، البغدادى : أصول الدين ص ٢٤.

(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ ١١، التكليف ص ٣٧٥.

(٤) المصدر السابق جـ ١٢ النظر والمعارف من ص ٤١ : ٤٦.

(٥) المصدر السابق من ص ٤٦ : ٥٣.

(٦) د/ توفيق الطويل : أسس الفلسفة ، ص ٤٢٦ ، وأيضا محمد يوسف موسى: فلسفة الأخلاق فى الإسلام ، ص ٤٠.

أما عندما نتحدث عن أصل التوحيد فسنجد أيضا أنها اتبعت نفس المنهج وخرجت منه بفكرة شيئية المعدوم، وأن اللغة تعرف مواضعه وما إلى ذلك من أفكار تنم عن عقلية واضحة وصريحة إلى حد بعيد.

والذى نريد أن نؤكد عليه هو أنه من خلال أصول المعتزلة بجميع أفكارها الناجمة عن العقل سنحصل على فكرة حقيقية لمدى تأثير العقل فى الأخذ بهذه الآراء التى أدت إلى الوصول بهم إلى نسق عقلى متكامل البناء، له سماته وخصائصه، وإن كان ذلك فى بداية الأمر عبارة عن آراء متفرقة لشيوخ المعتزلة حتى جاء القاضى عبد الجبار آخر شيوخ المعتزلة الكبار، لكى يجمع هذا الشتات فى فكر منظم معبر عن نظرة المعتزلة لمشكلة المعرفة[1]، وذلك بعرض آراء السابقين وإضافة بعض الجديد أو بنصرة رأى على آخر ليقدم لنا نسقا فكريا منظمامتكاملا يشكل فى نظرنا نظرة إسلامية قرآنية بالرغم من التمسك الشديد بالعقل فى فهم نصوص القرآن وأحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام .

معيار العلم عند المعتزلة :

لقد عرّف المعتزلة العلم والمعرفة «عدة تعريفات»[2] كلها تنم عن دور العقل ودور الذات الفاعلة لهذا العلم، فالإنسان هو الذى يقوم بالعلم والمعرفة وذلك بالعقل، فكان لابد أن تكون تعريفات المعتزلة للعلم متفقة ونظرتهم لكل من الحرية الإنسانية والعقل الذى هو مناط هذه الحرية.

وهم لايفرقون بين العلم والمعرفة، ويستخدمون ألفاظا «بنفس المعنى»[3] مثل الدراية - الفقه - الفهم - الفطنة، ومن خلال فهمهم وتصورهم للعقل سيتضح فهمهم للمعرفة وكيف تتم كعملية عقلية يقوم بها العقل، بل إنهم قد وحدوا بين العقل والمعرفة ووضعوه معها فى حد واحد.

ولكن متى يكون الإنسان عالما ؟ وكيف يتميز العلم عن غيره من اعتقاد خاطئ وظن وجهل؟

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى : جـ١٢ النظر والمعارف.

(٢) القاضى عبد الجبار - المغنى جـ ١٢. النظر والمعارف ص ١٣ - ٢٣، البغدادى : أصول الدين ص ٥.

(٣) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٤٦.

لقد قام أبو على الجبائى بوضع حد فاصل بين العلم أو الحالة التى يكون فيها العالم عالما بالحقيقة وليس بغيرها، وذلك بطريقة الاتساق الداخلى والسلامة من التناقض، فيحكى عنه القاضى أنه قال : إنما يعلم الصحيح من الفاسد بأن يكون قد بنى على علم الاضطرار ولم تتناقض فروعه ... وأن ما بنى على الدعوى أو حصل بين فروعه وبين الأصل تناقض أو تعذر أو وقع ما يعترض به فيجب القضاء بفساده[1].

أى أن التفرقة بين الاعتقاد الخاطئ والعلم أو الجهل بأن يكون العلم عنده هذا الاتساق بين المقدمات والنتائج، وهذا مايسميه المناطقة المحدثون بنظرية الاتساق الداخلى، وهى نظرية مثالية شبيهة بالنسق الرياضى[2].

ولكن أبا هاشم يرفض مع القاضى عبد الجبار نظرية والده فى معيار العلم، ويرى أن هذه الصفة لاتكون إلا فى العلوم المكتسبة، بمعنى أن ذلك يكون معيارا فى العلوم النظرية فقط من أقسام المعرفة أما العلوم الضرورية فليس شرطا فيها[3].

وأعتقد أن أبا على الجبائى نفسه قد قصد هنا العلم المكتسب بهذه المزية لأنه يفرق بين الصحيح والفاسد عن طريق أن يكون مبنيا على دليل ضرورى، وهذا لايتم عند المعتزلة إلا فى العلم المكتسب.

ولقد أدت هذه النظرية فى المجال الإلهى إلى نتائج خطيرة فقد ألزم الأشعرى الجبائى بأن الله محبل النساء عندما أجاز اشتقاق اسم الله من كل فعل فعله[4].

ولأبى هاشم رد على أبى على الجبائى فى أن السلامة من الانتقاد ليست أمارة أو علامة من علامات العلم أورده القاضى عبد الجبار بقوله «إن السلامة من الانتقاد ترجع إلى طريقه -المنهج - لا إليه، ويجب أن نجعل ما به ينفصل العلم عن غيره راجعا إليه لا إلى طريقه ليصير شاملا لجميع العلوم الضرورى والمكتسب، وقد علمنا أن معنى السلامة من الانتقاد إنما يصح فى المكتسب دون غيره»[5].

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ ١٢ النظر والمعارف ص ٢٠١.

(٢) حسنى زينة : العقل عند المعتزلة ص ٢٠.

(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ ١٢ النظر والمعارف : ص ٣٨.

(٤) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١٦٨.

(٥) القاضى عبد الجبار : المغنى : جـ ١٢ : النظر والمعارف : ص ١٥.

وبذلك يكون أبو هاشم قد فرق بين الأدلة المعرفية والمنهجية، فالطريق هنا هوالدليل المنهجي. إذن فقد اعتبر السلامة من الانتقاد أمارة أو علامة فى العلم المكتسب فقط وليست فى العلم الضرورى.

ولذلك قام القاضى عبد الجبار بوضع معيارين آخرين للعلم : أحدهما ذاتى والآخر موضوعى[1]، ليفرق بينه وبين غيره من الاعتقاد الذى ليس هو بعلم، فالعلم يمكن أن يكون اعتقادا، أما الاعتقاد فلا يكون علما إلا إذا حصل فيه هذان المعياران. فقد رفض القاضى كون العلم اعتقاد الشئ على ماهو به، كما عرفه بعض المتكلمين[2]، وذلك لأن «المبخت والمقلد قد يعتقدان الشئ على ماهو به ولايكونان عالمين، ولذلك يجد أن حالهما كحال الظان والشاك»[3] ولذلك عرف القاضى العلم بأنه «هو المعنى الذى يقتضى سكون نفس العالم إلى ما تناوله، وبذلك ينفصل عن غيره»[4] فالفرق إذن بين الاعتقاد والعلم أو المعرفة الحقة عند عبد الجبار وأبى على الجبائى وأبى هاشم هو إضافة معيار جديد على الاعتقاد. فالعلم «هو اعتقاد الشئ على ماهو به مع سكون النفس الذى يختص به العلم»[5].

وهذا ما يفسر به القاضى اختلاف أصحاب المذاهب، فبالرغم من اعتمادهم على العقل فيما توصلوا إليه فكل منهم يعتقد أن مايعتقده هو الحق، فالفرق إذن بين من هو على حق - المعرفة والعلم - ومن هو على باطل فى نظر المعتزلة هو سكون النفس الذى هو «التفرقة التى يجدها الواحد منا من نفسه إذا رجع اليها بين أن يعتقد كون زيد فى الدار مشاهدة، وبين أن يعتقد كونه فيها لخبر واحد من أفناء الناس. فإنه يجد فى إحدى الحالتين مزية وحالة لايجدها فى الحالة الأخرى، تلك المزية هى التى عبرنا عنها بسكون النفس»[6].

---

(١) حسنى زينه : العقل عند المعتزلة ص ٧٨.

(٢) الايجى : المواقف ص ٦٠.

(٣) القاضى عبد الجبار، المغنى ص ١٢، النظر والمعارف ص ١٧.

(٤) القاضى عبد الجبار ، المصدر السابق، ص ١٢.

(٥) المصدر السابق ص ١٥.

(٦) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ ١٢، النظر والمعارف ص ١٥.

فهذه الحالة التى تصاحب حدوث العلم هى التى تفرق بين العالم وغير العالم، وهى حالة ذاتية فردية - ولكن هذه الحالة ليست داخلة فى حده.

أما المعيار الموضوعى فهو مطابقة الاعتقاد، للواقع[1]. وكان ذلك من القاضى تفاديا لما قاله الجاحظ عن سكون نفس الجاهل، فيروى عن الجاحظ أنه يرى «أن نفس الجاهل قد تسكن إلى ما اعتقده»[2].

لذلك وضع القاضى معيار المطابقة للواقع مع سكون النفس لأن هذين معا سيؤديان بالعالم إلى أن يكون تصرفه على وجه مغاير لتصرف الجاهل أو الشاك[3]. وهنا تتضح الصبغة العملية - الغائية فى فكر المعتزلة عن فكرة العلم وارتباطه بالعمل أو الإيمان وارتباطه بالعمل، فلا يجوز أن يكون مؤمنا ولا يؤدى من الأفعال ما يدل على هذا الإيمان[4] وهذا نفسه مانجده فى المعيار الذى وضعه لسكون النفس وهو المعيار العملى[5] من أن الإنسان العالم ساكن النفس المطابق علمه للواقع سيكون بلا شك متصرفا بطريقة تختلف عما يتصرف به غير المتصف بهذه الصفات. فإذا رأى النار يتوقاها وإذا رأى الماء يتوقى المشى عليه، وإذا رأى الأرض يمشى عليها، وإذا رأى السبع يتحرز من الوقوف عنده»[6].

وهو بهذا يكون قد وضع حلا للرد على المنكرين للحقيقة والشاكين فيها وذلك المعيار ناتج من تصور المعتزلة للعقل ودوره فى المعرفة، فهناك مجموعة من العلوم والمعارف فى العقل لايمكن جحدها وهى بالطبع مطابقة للواقع وبالضرورة تسكن النفس إليها، وإلا انهدم كل معيار للحقيقة وكل مجال للمعرفة لأن هذه الأولية العقلية هى مصدر كل معرفة مكتسبة بعد ذلك إذا اتسقت ولم تتناقض كما يقول الجبائى، فالعلوم الضرورية التى تسكن النفس إليها هى سلاح المعتزلة ضد أولئك المنكرين للحقيقة، أما بالنسبة لسكون نفس الشاك فيرى أبو هاشم أن عليه أن يفرق بين مايعلمه العالم باضطرار ومايعلمه باستدلال[7].

(١) المصدر السابق ص ١٣.
(٢) المصدر السابق ص ٣٦.
(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ ١٢. النظر والمعارف ص ٣٦.
(٤) الأشعرى : مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٣٢١ ، ص ٣٣٢.
(٥) حسنى زينه : العقل عند المعتزلة ص ٧٩.
(٦) القاضى عبد الجبار : المغنى الجزء الثانى عشر - النظر والمعارف ص ٣٦، ٣٧.
(٧) المصدر السابق - ص ٤٢.

ويكون الدليل فى هذه الحالة هوأيضا المعيار العملى، فيروى عنه القاضى أنه قال «أن من الممكن أن نبين للشاك أن تصرفه إذا حل به مكروه يشابه تصرف العالم ويفارق تصرف غير العاقل»[1].

وعلى هذا يكون قد نفى المعتزلة أى نوع من أنواع سكون نفس الشاك «الأتاركسيا» وبالتالى أصبحت المعرفة حقيقة لايمكن إنكارها أو الشك فيها وهى مطابقة للواقع وتسكن النفس إليها ودليلنا فى ذلك هو تصرفاتنا العملية .

المعارف كلها عقلية :

ومما سبق يتضح لنا أن المعتزلة قسموا المعرفة من خلال تصور العقل بأنه مجموعة من المعارف، ومن أنه وحدة متكاملة تتم بها جميع العمليات المعرفية ويشتمل على كل من الأدلة المنهجية والمعرفية إلى «ماهو ضرورى» و «ماهو مكتسب»[2]، وهم فى ذلك متفقون مع الأشاعرة فى تقسيم العلوم الحادثة إلى ضرورى ومكتسب[3].

وتذكر الكتب الشارحة لآراء المعتزلة بعض التقسيمات الأخرى مثل كتاب تاريخ الفلسفة العربية. يقسم الأستاذان حنا الفاخورى، وخليل الجر المعرفة عند المعتزلة إلى حسية وعقلية «وتكون المعرفة الحسية عن طريق الحواس، والثانية عن طريق العقل»[4].

أما الاستاذ / ألبير نصرى فهو يقسم المعرفة إلى مايعرفه العقل بالحدس وهو البديهيات العقلية المتضمنة لبعض المبادئ الأولية العقلية مثل «مبدأ عدم التناقض ومؤداه أن الشئ لايمكن أن يكون وألا يكون فى آن واحد وعلى وجه واحد»[5] ومبادئ أخرى عقلية خلقية مرشدة لنا فى حياتنا الأخلاقية مثل أن «الصدق النافع حسن والكذب الضار قبيح.وقالوا يحكم بذلك بديهة العقل»[6] ثم يعقب على ذلك بقوله «ومن هنا نفهم تفصيل

---

(١) المصدر السابق – ص ٤١ ، ٤٢.

(٢) القاضى عبد الجبار – شرح الأصول الخمسة ص ٥٢.

(٣) الباقلانى – التمهيد ص ٣٥،٣٦ الإيجى – المواقف ١١ – ١٤، البغدادى ، الفرق بين الفرق ص ٣١١، أصول الدين – ص ٨

(٤) حنا الفاخورى – خليل الجر – تاريخ الفلسفة العربية الجزء الأول ص ١٦١.

(٥) ألبير نصرى – فلسفة المعتزلة – فلاسفة الإسلام الأسبقين، الجزء الثانى طبعة ١٩٥٠. ص ٤٦٠.

(٦) المصدر السابق – ص ٤٥.

المعتزلة للمعرفة العقلية على المعرفة الحسية، ويدخل فى نطاق المعرفة العقلية المبادئ الأخلاقية وفى نطاق المعرفة الحسية الكائنات الحادثة.[1]، ومن هنا أيضا يتضح أنه يقسم المعرفة عند المعتزلة إلى حسية وعقلية.

وربما يرجع ذلك إلى أن كتاب المغنى لم يكن بين أيدى الباحثين إلا منذ فترة قصيرة. وهو كما سبق، أن أشرنا - الوحيد من كتب المعتزلة التى أشارت إلى آراء المعتزلة فى المعرفة بشى من التفصيل والتحليل.

أما الدكتور صبحى - فقد عرض للمعرفة عندهم بأنهم قسموها إلى درجات ثلاث أ- معرفة اضطرارية مبتدأة فى العقول .. ب - معرفة ضرورية تتفق والنظرة العقلية المباشرة لدى الناس جميعا على تفاوت مداركهم ... جـ- ومعرفة استدلالية وهى معرفة المسائل العقلية نظرية وعملية على وجه التفصيل، ولايقدر عليها غير أهل العلم والكلام»[2].

وهنا قد فرق د/ صبحى بين الاضطرار والضرورة فى تقسيم المعارف عند المعتزلة مع أنهم - فى رأيى - لم يفرقوا بينهما فى تقسيماتهم حيث عرف القاضى عبد الجبار الضرورة بأنها «فى أصل اللغة هى الإلجاء فقيل علم ضرورى- فالمراد العلم الذى يحصل فينا لا من قبلنا ولا يمكننا نفيه عن النفس بوجه من الوجوه»[3] وهذا الحد ينطبق على كل من البديهيات وعلى ما أطلق عليه د.صبحى النظرة العقلية المباشرة، ثم إنه قد أدخل فى هذه المعرفة الضرورية حين يقول «غير أن مجرد النظر يؤدى إلى إدراكها كمعرفة الله جملة أو معرفة الواجبات العقلية جملة أيضا» مع أنه قد سبق فى تعريف القاضى أن هذه المعرفة تحصل فينا لا من قبلنا، والنظر يحصل منا فالأولى دليل معرفى والثانية دليل منهجى يترتب على الأولى.

ثم ذكر أن معرفة الله عند المعتزلة واجبة باضطرار وهذا مارفضه المعتزلة باستثناء الجاحظ وأبى الهذيل.

---

(١) المصدر السابق - ص ٤٨.

(٢) د. محمود صبحى - فى علم الكلام ص ٢٢٢ ، الجزء الأول ، ص ٢٢٢، ص ٢٢٣.

(٣) القاضى عبد الجبار - شرح الاصول الخمسة ص ٤٨.

فيروى البغدادى عن الجاحظ أن «المعارف كلها طباع وهى على ذلك فعل العباد وليست باختيارهم»[1] فحتى من قال منهم بالطبع رفض ألا يقع ذلك بارادة الإنسان. فالإرادة فى نظر الجاحظ هى الفعل الوحيد الذى ينسب للإنسان وباقى الأفعال تنسب إليهم بمعنى وقوعها بإيجاب الإرادة[2]. أما أبو الهذيل فقال «المعارف ضربان أحدهما باضطرار وهو معرفة الله عز وجل ومعرفة الدليل الداعى إلى معرفته ومابعدها من العلوم الواقعة عن الحواس أو القياس فهو علم اختيار واكتساب»[3] وهو هنا لم يفرق بين ضرورة واضطرار حيث إنه جعل معرفة الله والدليل الداعى ضرورية، وما عداها باكتساب.

كذلك نجد ابن حزم في كتاب الفصل بين الملل والنحل يستخدم لفظى الضرورة والاضطرار بمعنى واحد بأن الحواس الخمس إدراكات ضرورية نولد بها والإدراك السادس العلم بالبديهيات، وهو هنا يكون متفقا تقريبا مع القاضى عبد الجبار فى تقسيمه للعلوم مثل أن الجزء أقل من الكل والواحد نصف الاثنين وغيرها من المبادئ الضرورية فى العقول[4].

بالطبع هناك فرق فى أنواع الضرورة عند المعتزلة، ولكنى أعتقد أنها ليست بالتفرقة بين ضرورة واضطرار. فكما قال القاضى نفسه أن هناك معرفة ضرورية متبدأة فى العقول وهى ليست من كمال العقل فينا كما سيأتى فى تفصيله إن شاء الله. ومعرفة ضرورية وهى من كمال العقل فينا إلا أنها تتم عن طريق أو مايجرى مجرى الطريق وليست بنظره عقلية مباشرة كما قال الدكتور صبحى بل هى بفعل عقلى ضرورى أيضا (الإدراك - العادة)

وربما يكون هناك فرق بين الضرورة والاضطرار عند المعتزلة، ولكن ليس كماذكره د. صبحى ولكنه فرق لغوى وليس اصطلاحيا أى أنه ليس تفرقة فى نوعية الضرورة فالاضطرار هو العملية التى تتم بها المعرفة الضرورية مثل قولنا المعرفة المكتسبة تعرف باكتساب.

---

(١) عبد القاهر البغدادى : الفرق بين الفرق - تحقيق لجنة إحياء التراث العربى الطبقة الخامسة سنة ١٩٨٢ ص ١٦٠، القاضى عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة ص ٥٢.

(٢) الأشعرى - مقالات الإسلاميين جـ ٢ ص ٩١.

(٣) عبد القاهر البغدادى - الفرق بين الفرق ص ١١١.

(٤) ابن حزم الظاهرى - الفصل بين الملل النحل الجزء الأول ص ١١.

وكذلك يفرق الإيجى الأشعرى بين نوعين من المعارف. فالعلم عنده ينقسم إلى ضروى ومكتسب. والضرورى «هو الذى يلزم نفس المخلوق لزوما لايجد إلى الانفكاك منه سبيلا، وأورد عليه جواز زواله بالنوم والغفلة .. نقول هو مالا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق[1]»

ومن خلال تصور العقل وتعريفه بأنه مجموعة من العلوم والمعارف تتكامل فيما بينها لتعطينا المعرفة، فقد قسم المعتزلة المعارف إلى معارف ضرورية يوجد العقل مزودا بها، وكسبية وهى أيضا لها طرقها وأدلتها وهى أيضا عقلية من كمال العقل فينا.

ولكن بأيهما تكون المعرفة بالله، وهى الغرض الأساسى من هذه المباحث؛ لأنه فى نظر المعتزلة أن أول ما أوجب الله علينا هو فعل النظر المؤدى إلى معرفة الله تعالى «لأنه لايعرف ضرورة ولا بالمشاهدة فيجب أن نعرفه بالتفكير والنظر»[2].

فهذه إذن – أقسام المعرفة عند المعتزلة «الضرورة» – «الإدراك» – «الاكتساب». ولكنه عاد وألحق الإدراك «المشاهدات» بالضرورة، وذلك فى قوله «فأما مابه يعلم أن العلم بالمشاهدات ضرورى فهو تعذر انتفائه على كل وجه وإنما ينتفى بالسهو أو مايجرى مجراه»[3].

وكذلك يذكر نوعا آخر من الإدراك وهو عند سماع الأخبار، وأيضا يثبتها ضرورية[4].

إذن فقد أدخل هذين القسمين تحت قسم أعم وهو العلم الضرورى، من حيث إنهما يتصفان بما يختص به هذا القسم من أنه لايحصلان عن طريق النظر وهما أثبت فى القلب – أما القسم الثانى فهو المكتسب المتولد عن النظر الصحيح عن طريق الاستدلال بالأدلة وكل من القسمين عقلى أى أن مصدره العقل. فيقول القاضى عبد الجبار «والغرض بالعقلى مايكون الطريق إليه تارة باضطرار وتارة بالاستدلال»[5].

(١) الإيجى – المواقف – سلسلة مطبوعات فى علم الكلام ص ١١.
(٢) القاضى عبد الجبار – شرح الأصول الخمسة ص ٣٩.
(٣) القاضى عبد الجبار – المغنى – الجزء الثانى عشر ص ٦٣.
(٤) القاضى عبد الجبار – المغنى – الجزء الثانى عشر ص ٦٣.
(٥) القاضى عبد الجبار – المغنى – المحيط بالتكليف ص ٢٣.

وبهذا يؤكد المعتزلة فكرة تكامل العقل، وأنه بنية متكاملة تنقسم المعرفة فيه إلى قسمين[١]: الضرورى - وينقسم بدوره إلى : أ - البديهيات أو المبادئ الأولية، ب- العلم عن طريق الإدراك - ويدخل فيه الإدراك بالأخبار، فالأولى تحصل ابتداء، والثانية تحصل عن طريق الإدراك، وهذا مايفرق به القاضى بينهما «وهذه طريقة تفارق أكثر ماقدمناه فى أنها ليست بطرق للعلم على الوجه الذى ذكرناه فى الإدراك والأخبار»[١]، فالأولى ليس لها طريق والثانية لها طريق[٢] المكتسبة نظرية بعد فكر ونظر واستدلال. وهى تفصل ما أجمله العلم الضرورى فى العقل.

فنحن نعلم جملة أن الظلم قبيح ولكننا لانعلم قبح ظلم معين إلا عندما نقيسه على المبدأ الأساسى فنعرف بذلك أن هذا الفعل يتصف بالظلم ولذلك فهو قبيح[٢].

وكذلك عن طريق استقراء المدركات والمشاهدات نستطيع التعميم ونحصل على قانون عام نحصل به على المعرفة وهما عمليتان عقليتان منهجيتان نقوم بفعلهما عن طريق أدلة عقلية سابقة، وكل منهما من كمال العقل. وعلى ذلك تكون المعرفتان الضرورية والمكتسبة (عقليّتين) وهو ما يؤكد دور العقل فى مشكلة المعرفة عند المعتزلة، ولكن هذه النتيجة تفرض علينا سؤالين رئيسيين :

السؤال الأول: كيف أصبحت المعرفة الحسية معرفة عقلية؟

والسؤال الثانى: هل فى اعتماد المعتزلة على العقل وحده للوصول للمعرفة بالله إنكار للشرائع أو البعثة للرسل كما يحاول أن يصور بعض خصوم المعتزلة فى مواضع كثيرة بأنهم قدسوا العقل لدرجة أن أصبح الشرع عندهم فى الدرجة الثانية؟.

والإجابة عن السؤال الأول، نحصل عليها من خلال تحليل العلاقة بين الحس والعقل عند المعتزلة.

وأما إجابة السؤال الثانى فسنجدها فى أبحاثهم عن النبوات.

---

(١) القاضى عبد الجبار - المغنى - الجزء الثانى عشر ص ٦٦.
(٢) المصدر السابق ص ٦٣.

الحس والعقل عند المعتزلة:

يقول ابن المرتضى[1] «روى أن بعض السمنية قالوا لجهم بن صفوان: هل يخرج المعروف عن المشاعر الخمسة؟ قال: لا. قالوا: فحدثنا عن معبودك هل عرفته بأيها؟ قال: لا. قالوا: فهو إذا مجهول. فسكت وكتب إلى واصل فأجاب. وقال كان يشترط وجها سادسا وهو الدليل».

ومن تحليل نص ابن المرتضى نجد أن المعتزلة رفضت الحس للوصول إلى الله لأن اللامادى لا يدرك بالمادى، وأن واصل بن عطاء أول من قال بالدليل «الاستدلال» فى الوصول للمعرفة بالله، ولكن هل رفضت المعتزلة الحواس تماما كوسيلة للمعرفة ولم تعترف إلا بالعقل- بالطبع لا- فالمعتزلة لم تهدم الحواس لتبنى صرح العقل.

فالمعتزلة تعترف بوجود الحواس الخمس[2] ووظائفها متفقة فى ذلك مع الأشاعرة لكن الاختلاف بينهما نجده فى اعتبار الأشاعرة الحواس الخمس وظيفتها الإدراك[3] بينما يعتبرها المعتزلة مجرد مؤثرات موصلة الإحساس للعقل فيقوم بعملية الإدراك.

لذلك قاموا بتحليل المعرفة الحسية ففرقوا بين (الحاس) و (الحس) و (المحسوس) «فقد زعم الجاحظ أن الحواس جنس واحد، وأن حاسة السمع من جنس حاسة البصر ومن جنس سائر الحواس، وإنما يكون الاختلاف فى جنس المحسوس وفى موانع الحاس والحواس لاغير ذلك»[4]- ويعزى د/ ألبير نصرى هذا التمييز لتأثير أرسطو. فالحاس عنده «هو الإنسان بوصفه مترجما لتأثيرات الحواس والحواس هى الفتوحات التى تمر فيها صفات الأشياء الخارجية ولكن لا يعتبر هذا المرور مرورا ماديا كما قال ديمقريطس قديما بل معنى هذا المرور هو توصيل التأثير من المحسوس إلى الحاس»[5].

وذلك أيضا ما أثبته القاضى عبدالجبار من أن «الواحد منا يحتاج فى كونه رائيا إلى حاسة البصر، وفسادها يخل بكونه رائيا، وقد علمنا أنه لا يحتاج إليها فى كونه عالما

---

(١) ابن المرتضى- المنية والأمل ص ٢١.
(٢) البغدادى- أصول الدين ص ٩.
(٣) الباقلانى- التمهيد ص ٣٦، البغدادى- ص ٩.
(٤) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، الجزء الثانى، ص ٣٣، ٣٤.
(٥) د/ ألبير نصرى: فلسفة المعتزلة - فلاسفة الإسلام الأسبقين جـ٢ ص ١٦.

ولا في حلول العلم فيها لأن العلم يحل في القلب دونها»[1]- فعرف القاضي هنا الحس بأنه ليس هو الحاسة أو المحسوس ولكنه شئ آخر قد أدرك بالقلب (العقل).

فالإدراك عملية عقلية يقوم بها العقل بعد أن تصل إليه المعلومات من الحواس، فهي إذن ليست طرقا للإدراك أو العلم ولكنها وسيلة توصل المحسوسات إلى العقل فيدرك بها المحسوس فيحصل العلم عن طريق الإدراك بالضرورة، «ولا يمكن أن يقال أن الحاسة تحتاج إليها لأنها طريق للعلم بالمدرك وإن استغنى عنها في وجود العلم وكونه عالما. وذلك لأن الحاسة لا تصح أن تكون طريقا للعلم إلا على ما نقول أنه يدرك بها الشئ فيعلمه من حيث كان مدركا لأن كونه مدركا وعالما إلى الحي وما تختص به الحاسة من صفات المحل»[2] وكان ذلك أيضا رأي أبي علي الجبائي، فيروى عنه الأشعري أنه رفض أن يكون الشم والذوق واللمس بإدراك للملموس والمذوق والمشموم[3].

إذن فالحواس عندهم ما هي إلا آلات تنقل المدركات إلى العقل فيدركها. فالمعتزلة متفقون على أن الإدراك عمل آخر غير ما تنقله إلينا الحواس وهو عملية عقلية تحصل فينا، لأننا أحياء عالمون بأننا مدركون للمدركات[4].

وذلك الإدراك يكون عن طريق هذه الآلات «وإن النفس هي المدركة من هذه الفتوح وإنما اختلفت وصار واحد منها سمعا وآخر بصرا وآخر شما»[5] فنفزع إلى هذه الآلات ونستخدمها باضطرار، لأنها توجب العلم فينا إذا وجدت الحاسة والمحسوس على الوجه الذي يوجب الإدراك ولا يكون ذلك على سبيل العادة وإنما يكون على سبيل الإيجاب. وذلك لكونه جرى على طريقة واحدة من كون كل ما بحضرتنا نراه وكل ما ليس بحضرتنا لا نراه ،وفي ذلك ربط تام بين الأسباب والمسببات وهو محور مذهب المعتزلة[6].

(١) القاضي عبدالجبار: المغني- الجزء الرابع ص ٣٣.
(٢) القاضي عبدالجبار: المغني جـ٤ ص ٣٣.
(٣) الأشعري- مقالات الإسلاميين- الجزء الثاني - ص ٣٥.
(٤) القاضي عبدالجبار- المغني- جـ٤ ص ٨١.
(٥) حنا الفاخوري- خليل الجر- تاريخ الفلسفة العربية- الجزء الأول ص ١٦٢.
(٦) القاضي عبدالجبار- المغني- الجزء الرابع ص ٤٢.

وهذا معناه أن هناك قانونا يجمع بين هذه المدركات، وهى أننا نعلمها على نفس الطريق مما يؤدى إلى القول بإيجابها وهو «قانون التعلق النوعى»[1]- فالإنسان إذا حصل له العلم ببعض المدركات «فلابد من أن يكون عالما بكل ما يدرك لأن طريق الإدراك قد شمله»[2].

ولكن هناك من شك فى حصول العلم عن الإدراك بهذه الآلات على اعتبار جواز حصول الخطأ منها وبالتالى فالإدراك الواجب عنها يكون هو الآخر غير صحيح وغير موثوق بالعلم فيه «لأن نفسه لا تسكن إلى أن مارآه ماء وإنما نشاهده بصفة الماء لتشبيهه به فى البياض واللمعان»[3].

الفرق إذن يرجع إلى المعيار الذى وضعه المعتزلة من قبل وهو سكون النفس مع المطابقة للواقع فما أدركه صحيح ولما كان مخالفا للواقع فلم يصح علما.

إنه رأى وأدرك الشئ على خلاف ما هو عليه فى الحقيقة، وهذا إدراك صحيح، أما الخطأ ففى أنه يعتقد أن يكون هذا الإدراك الخطأ هو الحقيقة.

فالأمارة إذن التى تفرق بين هذا وذلك هى سكون النفس الذى يحدث لنا عندما نرى الماء الحقيقى، فهنا يحصل العلم عن طريق الإدراك فالإدراك طريق للعلم حتى ولو حصل اعتقاد خاطئ من هذا الطريق فهذا لا يبطل كون الإدراك طريقا للعلم. يدل على أنه طريق للعلم أنه إذا أدرك الشئ اعتقده على حد ما أدركه وسكون نفسه إليه وكذلك فزع الإنسان إلى الحواس كوسائل للإدراك[4].

ويرجع المعتزلة الخطأ فى العلم إلى حالة اللبس التى تطرأ عليه فيدرك الشئ على وضع ليس هو عليه فى الحقيقة، فبذلك يحصل له الإدراك ولكنه لا يحصل له العلم الذى يقتضى سكون النفس للإدراك[5].

---

(١) حسنى زينه- العقل عند المعتزلة ص ٤٦.

(٢) القاضى عبدالجبار- المغنى جـ ١١ التكليف ص ٣٨٠.

(٣) القاضى عبدالجبار- المغنى- الجزء الثانى عشر- النظر والمعارف ص ٤٤، ٤٥.

(٤) القاضى عبدالجبار- المغنى- الجزء الرابع- رؤية البارى ص ٧٠.

(٥) القاضى عبدالجبار - المغنى- الجزء الرابع- رؤية البارى- ص ٧٩.

وذلك يرجع إلى عدة أمور قد تحصل للمدرك أو تحصل للحاسة أن تمنعها من القيام بمهمتها فى نقل المدرك إلى العقل مثلما يقول النظام، «إن النفس تدرك المحسوسات من هذه الخروق التى هى الأذن والفم والأنف والعيون، لأن للإنسان سمعا هو غيره وبصرا هو غيره، وأن الإنسان يسمع بنفسه وقد يصم لآفة تدخل عليه وكذلك يبصر بنفسه وقد يعمى لآفة تدخل عليه»[1]. ففى حالة اللبس يكون قد عرض عارض على المدرك يجعله يدرك ما ليس فى الحقيقة فلا يحصل العلم، وإذا ارتفع العارض حصل العلم، والذى يفصل فى ذلك هو أيضا سكون نفس المدرك لما أدرك فيصبح عالما بأن هذا إدراك على الحقيقة.

وهذا اللبس هو ما يسمى بخداع الحواس عند السوفسطائية، وهم أنكروا المعرفة الحسية بسبب هذه الظاهرة، ولكن فى الحقيقة أنهم عالمون الفرق بين كون الشئ فى حالة اللبس، أو كونه على الحقيقة لما بينهما من فرق فى سكون النفس للثانى وعدم تحقيقه فى الأول، أو أن تصرفهم يكون كما سبق يكون كتصرف العالم.

وهذا يؤكد أن المعتزلة لم تنف المعرفة الحسية أو تحاول أن تقلل من قيمتها فى سبيل العقل، بل تؤكد المعتزلة دائما أن العلم عن طريق الإدراك هو أجلى المعلومات، وكذلك فى ردهم على السوفسطائية أثبتوا أن لو لم نقر بهذه المدركات كطريق للعلم فمن الأولى ألا نؤمن بأى علم آخر لأنها جزء من كمال العقل فينا، وكذلك ما يقع من الخطأ فى هذه المدركات يمكن حصوله فى غيرها من العلوم بل وفى العلوم الضرورية نفسها[2].

ونحن لا نعتمد على الحواس الخمس فقط فى إدراك المدركات ولكن محل الحياة فينا يصير مثل الحواس «آلة» للإدراك فنحن ندرك بها ما يستحيل أن ندركه بهذه الحواس الخمس، مثل الحرارة والجوهر والألم، وهذا ما قاله النظام والجاحظ من أنه من الممكن أن تكون فينا حاسة لم نستدل عليها بعد، ووظيفة هذه الحواس تنحصر مثل الحواس الأخرى فى التأثير بالمحسوسات الخارجية أو الداخلية، وفى أن توصل هذه التأثيرات إلى المركز العصبى بحيث تنقلب إدراكات حسية»[3].

---

(١) الأشعرى- مقالات الإسلاميين- الجزء الثانى- ص ٣٢.

(٢) القاضى عبدالجبار: المغنى: جـ٤: رؤية البارى: صـ ٧٩.

(٣) ألبير نصرى- فلسفة المعتزلة: الجزء الثانى ص ٣٠.

ولذلك فإن المعتزلة ترفض أن يوجد الله بعد ذلك فينا حاسة سادسة نستطيع أن ندرك بها ما لا تستطيع حواسنا إدراكه «اللاماديات» ولكنها تدرك كما قال القاضى بمحل الحياة فينا. وهذا فى رأيى منطقى لأن الحياة «لا مادية عقلية» فيمكن بالتالى أن تدرك «اللامادى العقلى».

ونعود إلى السؤال الذى طرحناه، وهو: كيف أصبحت المعرفة الحسية معرفة عقلية؟

هذه المشكلة قد حلتها المعتزلة فى رأى الأستاذ ألبير نصرى على يد النظام حلا علميا، عن طريق القول «بالتولد»: «وذلك دون أن ينتهوا إلى المذهب المادى الصرف أو المذهب الميتافيزيقى الصرف ولا الإلهى الصرف، بل إنهم وقفوا بين هذه المذاهب الثلاثة، وكانت محاولة جديدة من نوعها إذ أنها أدخلت فى الفلسفة معنى جديداً، ألا وهو معنى التولد»[1] وأيضا كان هناك حل آخر فى رأى الأستاذ ألبير نصرى على يد أبى الهذيل العلاف فى التدخل الإلهى المباشر عندما روى عنه الأشعرى أنه كان يقول «إن اللذة واللون والطعوم والأراييح والحرارة والبرودة والجبن والشجاعة والإدراك والعلم الحادث فى غيره عند فعله فذلك أجمع عنده فعل الله»[2]- أى أن أبا الهذيل قد لجأ إلى الله سبحانه وتعالى فى تحويل المحسوسات إلى إدراك وليس الإنسان، فهى بهذا الوضع تكون ليست من فعل الإنسان أو من فعل عقل الإنسان، وأعتقد أن ذلك يكون تناقضا فى مذهب أبى الهذيل، وأنه لم يستطع أن يحل المعادلة الصعبة. وجاء القاضى بفكرة جديدة تعتبر فى رأيى جمعا بين الفكرتين فكرة النظام وفكرة أبى الهذيل أو إن جاز استخدام تعبير القاضى «إنه لم يتهذب لهما القول» أى أنهما كانا يدوران حول فكرة معينة يريدان الوصول إليها ولم يستطيعا التعبير عنها بألفاظ تبين مرادهما، وإن كان المعنى واحدا.

وفكرة القاضى هى أن الله تعالى قد خلقنا على صفة أو حال إذا وجد الواحد منا ووجد معه المدرك دون عارض أو لبس فيه فى هذه الحال يحصل لنا الإدراك للشئ على ما هو عليه فى الحقيقة ويحصل العلم بالضرورة.

---

(١) ألبير نصرى- فلسفة المعتزلة- الجزء الثانى- ص ٢٨.

(٢) الأشعرى- مقالات الإسلاميين جـ٢ ص ٨٨.

وذلك فى رأيى ما كان يقصده النظام فى قوله بإيجاب الخلقة وليس التولد فى النص الذى ورد فى فلسفة المعتزلة[1] «فيشبه النظام هذه المعرفة بحجر يتحرك عندما يدفعه دافع فينحدر عند رمية الرامى ويصعد عند زجة الزاجّ به صعدا، وكذلك الإدراك من فعل الله بإيجاب الخلقة. ومعنى ذلك أن الله طبع الحجر طبعا إذا دفعه دافع أن يذهب وكذلك سائر الأفعال المتولدة».

لأنه ليس من المعقول أن يكون النظام غير مفرق بين الطبع فى الإنسان والطبع فى الجماد، وأن يكون العاقل مثل غير العاقل عنده، وكما هو معروف أن أساس التمييز عند المعتزلة بين الإنسان وبقية المخلوقات هو التكليف الذى أساسه العقل. فإذا كان الله يطبع الجمادات والحيوانات على الأشياء فليس من المعقول أن يكون ذلك رأى معتزلى فى الإنسان.كذلك إيجاب الخلقة أو الطبع فى الجماد هو القانون الذى خلقه الله سبحانه وتعالى فى هذا الجماد.

كما أنه فى رأيى أن إيجاب الخلقة هنا هو كوننا أحياء كما قال القاضى، فقد خلقنا على صفة يتمكن بها العقل من تحويل المدرك إلى إدراك وذلك بالضرورة إذا توافرت الشروط وليس بالطبع. أما قول أبى الهذيل فذلك أيضا يمكن أن يفهم منه أن الله هو الفاعل لذلك الفعل، وهو الذى يحول المحسوسات إلى إحساس وإدراك، وهذا بالطبع لا يمكن أن يكون رأى معتزلى مؤمن تماما بقدرة الإنسان على خلق أفعاله، ومؤمن بقدرة العقل للوصول إلى الحقائق، فليس من المعقول أن يكون العقل قادرا على ذلك ولايقدر على تحويل المادى إلى لامادى فى الذهن، ويخرج من مجال الماصدق إلى مجال المفهوم.

فالحل يجب أن يكون متمشيا مع روح الاعتزال من جميع الجوانب، فكانت الصورة النهائية عند القاضى أن الله خلق فينا العقل بحيث تكون فيه القدرة على تحويل المحسوس إلى إدراك عقلى بإيجاب كوننا أحياء على صفة الإدراك وذلك من كمال العقل فينا.

بقيت نقطة أخيرة خاصة بالتولد وهى أن أبا هاشم رفض أن يكون الإدراك متولدا عن المحسوسات، لأن ذلك متعارض مع مجال الأفعال والقدر، وذلك لأنه إذا كان متولدا

---

(١) الأشعرى- مقالات الإسلاميين جـ٢ ص ٨٩.

لكان متولدا عن أسباب كثيرة لاسبب واحد مثل وجود المرئى والعين والأجفان وصحة البصر وغير ذلك،وليس واحد منها بأولى من الآخر فى التوليد فبالتالى «يصح مقدور واحد بقدر كثيرة»[1].

وهذا بالطبع مبدأ مرفوض تماما عند المعتزلة لأنه يسقط التكاليف وينفى حرية الإرادة.

وبذلك تكون المعتزلة قد حلت مشكلة من أهم المشاكل المعرفية التى مازالت إلى الآن مجال الصراع بين باحثى المعرفة، وهى:هل الحس قاض على العقل أم أن العقل هو القاضى على الحس.

فقد اختلف الأشاعرة «فى الفاضل من العلوم الحسية والنظرية فقدم أبو العباس القلانسى العلوم النظرية على الحسية، وقدم أبو الحسن الأشعرى العلوم الحسية على العلوم النظرية لأنها أصول لها»[2].

أما المعتزلة فقد جاء قرارها نتيجة لإيمانها بالسكون إلى المدرك، وأيضا بإيمانها بأن الإدراك واجب بالعقل «فإذا كانت الثقة بالمدرك واجبة لا لعلة أكبر من سكون النفس إلى ما أدركه، وهذه العلة حاصلة فى سائر العلوم فيجب الثقة بها»[3].

ولما كانت الحواس لاتتناول كون الشئ صحيحا أو فاسدا، وإنما يدرك بها الشئ على ما هو عليه للذاته ويعلم عند ذلك كونه موجودا فصحته ترجع إلى سكون النفس، أى إلى دليل. فيصبح بذلك العلم بالصحة من باب العقليات لا من باب الحس. والإدراك كذلك مخالف للمدرك وللمدرك فهو عملية عقلية صرفة بعد حصوله على تأثيرات الحواس، فلذلك يجب أن يقال أن علوم الحواس أصل للعلوم العقلية، أما كون العلوم الإدراكية هى القاضية على العقلية فذلك مرفوض عند المعتزلة، وذلك كما يقول القاضى «لأنا قد بينا أن الطريق الذى تعلم به صحة جميع العلوم هو أن من حق العلم أن يختص بسكون النفس دون غيره، فإذا علمنا سكون النفس ثابتاً فى الكل وجب القضاء بصحة جميعه، ويجب على هذا أن يكون العقل قاضيا على صحة العلم بالمدركات لأن به نعلم صحتها»[4].

(١) القاضى عبدالجبار- المغنى- الجزء الرابع- رؤية البارى ص ٥١.

(٢) البغدادى- أصول الدين، ص ١٠.

(٣) القاضى عبدالجبار- المغنى- الجزء الثانى عشر- النظر والمعارف ص ٥٤.

(٤) القاضى عبدالجبار- المغنى- الجزء الثانى عشر- النظر والمعارف ص ٥٨.

وبهذا تكون حالة سكون النفس حالة عقلية ذاتية، فإن صاحبت الإدراك كان ذلك علما وإن لم تصاحبه كان اعتقادا خاطئا أو إدراكا مع اللبس. من هنا كان سكون «النفس العقلى» هو القاضى على المحسوسات، والحاكم عليها بالصواب والخطأ «فيجب أن يكون العقل هو القاضى على صحة ماتؤدى إليه الحواس»[١].

مما سبق يتبين لنا أن الإدراك الحسى عند المعتزلة من العلوم العقلية التى تدرك بالعقل، ويكون فيها باضطرار عن طريق الإدراك وأنه من كمال العقل فينا، فقد خلقنا على صفة الإدراك عند وجود المدرِك والمدرَك دون وجود لبس أو مانع...

وفى هذا تأكيد من جانب المعتزلة على ربط الأسباب بالمسببات وهو بالطبع اتجاه عقلى يعبر عن نزعة عقلية أصيلة لديهم-.وإن كان هذا غير لاغ لقدرته تعالى عندهم. وإنما قد أكد المعتزلة على هذه القدرة بأنه تعالى هو الذى خلقنا على هذه الصفة، وخالق القدرة فينا وأيضا خالق المقدور الذى نقدر عليه.

وبذلك تكون نظرة المعتزلة للمعرفة الحسية نظرة عقلية إيمانية متكاملة...

---

(١) المرجع السابق.

الفصل الثانى

الأخبـــــار

المعرفة بالأخبار من المعارف الضرورية:

وبعد أن بينا كيف أصبحت المعرفة الحسية «الإدراك» عند المعتزلة عقلية ضرورية، ننتقل إلى القسم الآخر من أقسام المعرفة الضرورية وهو «الأخبار» لنوضح كيف ألحقه المعتزلة بالمعرفة الضرورية، ليكون اعتماد المعتزلة على النظر- الاكتساب- للوصول إلى المعرفة بالله لا يؤدى إلى إنكار المعرفة السمعية. وبمعنى آخر أن المعتزلة لم ترفض إخبار النبى- عليه الصلاة والسلام- عن الله سبحانه وتعالى وإن قدمت الاستدلال العقلى.

وذلك لأن المعتزلة قد أدخلت المعرفة السمعية فى مجال معارفنا الضرورية بعد أن أثبتت صدق الرسول فيما أخبر به عن طريق الاستدلال بالمعجزة، وبذلك يصبح صدقه حاصلا بالضرورة فى كل ما يخبر به عن الله تعالى وتحصل عندئذ المعرفة بالله بالضرورة عن طريق السمع.

فلم ينكر المعتزلة أن المعرفة بالله تحصل بالسمع، ولكن ربطوا ذلك بكوننا نظرنا من قبل فى المعجزة كدلالة صدق للرسول، ومن هذا حاله مصدق بالمعجزة يجب أن يصدق فى كل ما يخبر به وتكون المعرفة بخبره عند ذلك ضرورية.

والمعرفة الضرورية كما سبق أن أشرنا تنقسم إلى[1]:

١- ما له طريق ٢- ما يجرى مجرى الطريق ٣- ماليس له طريق.

والمعرفة بالأخبار تدخل فى القسم الثانى أى فيما يجرى مجرى الطريق، وكذلك الإدراك ومعرفة قصد المخاطب والمشير.

وإن كان المعتزلة يفرقون بين معرفتنا، بقصد المخاطب الحاصلة بالضرورة وقصد الله تعالى الذى لا يعرف إلا عن طريق الاستدلال، وذلك لأن قصد الواحد منا لا يحتاج إلى

---

(١) القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة: ص ٥٠.

دليل ولكن معرفتنا بقصد الله «يترتب على العلم بذاته، فإذا كان لا يعرف باكتساب نقصده بأن لا يعلم إلا على هذا الوجه أولى»[1].

وكل من هذه المعارف الضرورية لها طريقها أو ما يجرى مجرى الطريق لها وتختلف أحوال هذه الطرق فمنها ما لابد من حصوله سواء كان بالعادة أو الإيجاب أو ما يقوم غيره مقامه ومنها ما يكون على جهة الجملة أو على جهة التفصيل[2].

أما ما ليس له طريق فهو البديهي، وهي الجمل العقلية والأخلاقية وهي حاصلة بالرغم من الجهل بطريقها، وبذلك تختلف عن المعرفة المكتسبة في أنها عند الجهل بالأدلة، أو لو لم نفعل النظر لا تحصل المعرفة[3]، وكذلك فالعلوم الضرورية لا نستطيع نفيها عن أنفسنا على عكس المكتسبة[4].

وبهذه التفرقة أثبت المعتزلة كون العلم بالأخبار من المعارف الضرورية لأن من حق الضروري كما يروى القاضي عن أبي على الجبائي «أن يكون أثبت فى القلب وألزم وأوضح من المكتسب، وبين أن هذه الطريقة واجبة، ثم قال فلو كان العلم بمخبر الأخبار طريقه الاكتساب لوجب أن يكون العلم بأحوال المخبرين ومنه ما يصح أن ينظر فيه ويعلم المخبر أقوى من العلم بنفس البلدان، وقد علمنا من أنفسنا أن العلم بالبلدان أقوى من جميع هذه المعارف التي جعلوها كالطريق لهذا العلم، وهذا يبين أن هذا العلم ضروري وليس مكتسبا»[5].

فنحن نجد ثقة واطمئنانا إلى العلم الحاصل لنا من الخبر، وهنا يقرر المعتزلة مبدأ مهما اعتمدوا عليه فى تكوين آرائهم فى المعرفة وهو معرفة الواحد منا من حال نفسه، فبذلك يصل إلى أن غيره تحصل له المعرفة بنفس الطريقة التي حصلت عنده وليس العكس[6].

---

(١) القاضي عبدالجبار: المغني: الجزء الثاني عشر ص ٦٤- النظر والمعارف.
(٢) المصدر السابق ص ٦٧.
(٣) القاضي عبدالجبار: المغني: الجزء الخامس عشر: التنبؤات والمعجزات ص ٣٤٤.
(٤) المصدر السابق: ص ٣٥١، ٣٥٢.
(٥) القاضي عبدالجبار: المغني: الجزء الخامس عشر التنبؤات والمعجزات ص ٣٥٢.
(٦) المصدر السابق ص ٣٦٩.

وهذا ما يسميه القاضى ما يجرى مجرى الطريق فهو يبين الفرق بين ما يحصل عن طريق، وما يجرى مجرى الطريق فى المعرفة الضرورية بأن «ما يحصل عما يجرى مجرى الطريق فهو كالعلم بالحال مع العلم بالذات فإن العلم بالذات أصل للعلم بالحال»[1] والفرق بينهما أن «ما يحصل عن طريق يجوز أن يبقى مع عدم الطريق إليه، وليس كذلك العلم الحاصل عما يجرى مجرى الطريق»[2].

الخبر يحصل بالعادة وليس حجة فى ذاته :

فالطريق الذى حصلت به المعرفة بالأخبار هو «العادة» التى يعلمها الإنسان من حال نفسه عندما يسمع الخبر فيحصل له العلم عنده.

فالخبر ليس حجة ولادليلا فى نفسه، ولكن «العلم الضرورى يقع عنده بالعادة فغير ممتنع أن يقع وإن لم تعلم من قبل» حال الخبر وحال المخبرين[3].

وقبل أن نتكلم عن الأخبار وتقسيماتها من حيث العادة التى يحصل عندها العلم بالخبر يجب أولا أن نعرف ما الخبر؟

«إنه الكلام الذى يصح فيه الصدق والكذب، لأن فى أقسام الكلام ما إذا خاطب به المخاطب لا يصح منه- المخاطب- أن يقول فيه صدقت أو كذبت كالأمر والنهى إلى غيرها. ومتى أفرد الخبر صح من المخاطب أن يقول فيه صدقت أو كذبت، فكل كلام كان هذا حاله انطلق اسم الخبر عليه»[4].

وعلى هذا يكون القاضى قد حد الخبر بما يصح الحكم عليه بالصدق أو الكذب، ولكن هناك شرطا وضعه المعتزلة ليصبح الخبر خبرا وهو أنه «لابد فيه من أن يكون المتكلم مريدا للإخبار به عما هو خبر عنه، لأن جميع ما قدمناه قد يحصل ولا يكون خبرا إذا لم

(١) القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة: ص ٥٠.

(٢) المصدر السابق: الصفحة السابقة.

(٣) القاضى عبدالجبار: المغنى: الجزء الخامس عشر: التنبؤات والمعجزات ص ٣٤٥.

(٤) المصدر السابق: ص ٣١٩، الشهرستانى: نهاية الإقدام: ص ٤١٧، الباقلانى، التمهيد ص ١٦٠، الأشعرى: مقالات الإسلاميين: جـ٢: ص ١٣٢.

يكن مريدا لما قلناه ،ومتى حصل مريدا صار خبرا »[1] فالشرط إذن أن يكون المخبر بالخبر مريدا قاصدا أن يعلم من يخبره بهذا الخبر.

والكلام فى الخبر عند المعتزلة واعتباره من العلوم الضرورية قد جاء وسيلة لاثبات النبوة والرسالة لنبى الإسلام ،وكرد على منكرى الشرائع والنبوات كالبراهمة، وذلك يتم باعتبارهم العلم الضرورى أثبت فى القلب من العلم المكتسب، وقد ذكر أبو هاشم عن العلم عن طريق الخبر «أنه يلى فى القوة العلم بالمدركات، وأن له مزية على غير ذلك من العلوم الضرورية»[2].

ولكن ذلك لم يجعلهم يهملون العقل بل إنهم أثبتوا الرسالة والشريعة بالعقل الذى خلقه الله فينا ، لنستدل به على صحة الرسالة وصدق الرسول عن طريق الخبر الذى يؤيده الله تعالى بالمعجزة بكونها فعلا ناقضا للعادة[3].

وكذلك ليوضحوا العلاقة بين أوامر الشرع وأوامر العقل، فليس هناك تناقض أو تنافر بينهما كما يدعى البراهمة[4].

ولكن الشرع فى رأى المعتزلة جاء بتفصيل ما أجمله العقل[5]، فالشرع مصلحة للمكلف[6]، فالله سبحانه وتعالى قد أنزل الشرائع لتكون لطفا بالعباد ليهلك من هلك عن بينة وليحيا من حيا عن بينة[7]. إذن فلا تعارض بل هو لطف ورحمة من الله بعباده حيث إنه نوع من إزاحة العلة التى تمكن العباد من القيام بما كلفوا به من تكليفات شرعية[8].

---

(١) القاضى عبدالجبار المغنى: جـ١٥ التنبؤات والمعجزات: ص ٣٢٣.

(٢) المصدر السابق ص ٣٥٥.

(٣) القاضى عبدالجبار: تثبيت دلائل النبوة تحقيق د. عبدالكريم عثمان: طبعة بيروت، ص ٥٥، الشهرستانى: نهاية الإقدام: ص ٤١٨.

(٤) القاضى عبدالجبار: المغنى: جـ١ التنبؤات والمعجزات: ص ١٠٩، شرح الأصول: ص ٥٦٣، البغدادى: أصول الدين: ص ١٥٤: ١٥٦.

(٥) القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة: ص ٥٦٥، المغنى جـ ١٥ ص ١١٠.

(٦) القاضى عبدالجبار: المحيط بالتكليف، ص ٢١، شرح الأصول الخمسة ص ٥٦٣.

(٧) الشهرستانى: الملل والنحل جـ١ ص ٥٢٠.

(٨) القاضى عبدالجبار: المحيط بالتكليف ص ٢٢.

كيفية العلم بالخبر:

ولكن على أى وجه يحصل فى الإنسان العلم بالخبر؟ هل مجرد سماع ألفاظ الخبر يحدث العلم؟ أم أن هناك عملية عقلية أكثر تعقيدا من مجرد سماع الألفاظ؟!

نبدأ أولا بكيفية حصول العلم فينا عن طريق الخبر:

يقول القاضى عبدالجبار «العلم الضرورى يقع عنده- الخبر - بالعادة»[1] وهنا يقرر المعتزلة أمرين الأول: أن العلم بالخبر علم (ضرورى) والثانى: أنه يحدث فينا (بالعادة).

فنحن نجد من أحوال أنفسنا أننا عند سماع الخبر يحصل فينا العلم بالخبر والكل متفق فى هذا العلم «فالعادة فى الأخبار متفقة على هذا الحد الذى لا يصح لأحد العلم ببعض الأخبار إلا ويقع لغيره من العقلاء العلم به»[2].

فالعلم عن طريق الأخبار يشترك الناس جميعا فى حصول العلم الضرورى عنده، لأنه لو حصل العكس لجاز ألا يعرف أن فى الدنيا وجودا للبلدان التى لم نرها أو لملوك لم نعاصرهم[3]. وهم فى ذلك متفقون مع الأشاعرة فى اعتبار هذا العلم ضروريا[4].

فالأخبار يحصل عندها العلم الضرورى لأنها من كمال العقل فينا فالعلم الضرورى ينقسم إلى ما يعد فى كمال العقل وما لا يعد فى كمال العقل «وما لا يعد فى كمال العقل فهو كالعلم بأن زيدا هو الذى شاهدناه من قبل فإنه علم مبتدأ من جهة الله تعالى: ولذلك تختلف فيه أحوال العقلاء.... وأما المعروف فى كمال العقل فإنه ينقسم إلى ما يستند إلى ضرب من الخبرة وإلى ما لا يستند إلى ذلك، فالذى لا يستند إلى الخبرة كالعلم بأن الذات إما أن يكون موجودا أو معدوما، والموجود إما قديم أو محدث، أما المستند إلى الخبرة فهو كالعلم بتعلق الفعل بفاعله وما يتصل بذلك من أحكام حسن وقبح وغيرها»[5].

---

(١) القاضى عبدالجبار: المغنى جـ ١٥ التنبؤات والمعجزات ص ٣٤٥، الباقلانى، التمهيد: ص ١٦٢.

(٢) القاضى: المغنى جـ ١٥ التنبؤاء ت والمعجزات ص ٣٧٠.

(٣) القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة: ص ٧٦٨.

(٤) الباقلانى: التمهيد: ص ١٦٠، البغدادى، أصول الدين: ص ١١، الفرق بين الفرق: ص ٣١٢.

(٥) القاضى: شرح الأصول الخمسة ص ٥١.

وكذلك يقسم القاضى فى المحيط كمال العقل إلى ثلاثة أنواع «العلم بأصول الأدلة (كالمدركات- تعلق الفعل بالفاعل- أحوال أنفسنا) ٢- العلم بما يعرف به المطلوب بالأدلة ٣- مالا يتم العلمان إلا به مثل الاختبار والعادات وقبح القبيح وحسن الحسن»[١].

وعلى هذا يكون العلم بالخبر من حيث كونه حاصلا فينا «بالعادة» من كمال العقل فينا.

الفرق بين العادة والإيجاب :

ولقد رهن المعتزلة حصول العلم عند الإدراك «بالإيجاب». وهنا رهنوا حصول العلم بالخبر بالعادة فما الفرق بينهما؟ بالرغم من إدخالهما- الإدراك والخبر- فى مجال العلوم الضرورية التى لا يمكن أن ننفيها عن أنفسنا، والتى هى أثبت فى القلب من العلوم المكتسبة.

بداية قام المعتزلة بالتفرقة بين العادة والإيجاب، فيقول القاضى «فيجب إلحاق ذلك بالموجب دون العادات، لأن قول من قال فيه أنه بالعادة يؤدى إلى تجويز كون سائر الموجبات وإن جرت على طريقة واحدة بالعادات ،وفى هذا جهل بالفصل بين الموجبات والعادات»[٢].

فالموجب عند المعتزلة هو الذى إذا ما توافرت شروطه لزم عند ذلك حدوثه، فمثلا الحسن والقبيح إذا توافرت شروط ما يحسن له الشئ حسن وإذا توافرت شروط قبحه لزم قبحه دون تدخل للزمان والمكان.

أما العادة فليس لها مثل هذا الإلزام فهى يمكن أن تتغير بتغير الزمان والمكان، وإنما كونها مستمرة على طريقة واحدة أكسبها صفة ضرورية العلم عندها، فليس هناك شروط يلزم عنها الحدوث ولكن هناك عادة مستمرة «كالعلم بالليل أنه لا يستمر ويجئ بعده نهار وكذلك النهار، وأن الشمس تطلع من جهة وتغرب من جهة إلى ما شاكل ذلك، فهو علم بأحوال الأعيان قد يحصل من جهة التجربة والعادة كما يحصل من جهة العادة العلم بأن الصحيح منا لابد من أن يجوع ويشبع»[٣].

---

(١) المصدر السابق: هامش ص ٥٠.

(٢) القاضى: المغنى: الجزء الرابع: رؤية البارى: ص ٤٢.

(٣) القاضى : المغنى : الجزء الخامس عشر : التنبؤات والمعجزات : ص ٢٤..

وهنا يفترق الإدراك بالحواس عن الإدراك بالخبر فى أننا لا نستطيع أن نقول أن الأول حاصل فينا بالعادة لأنه «ليس لأحد أن يقول أن الرائى منا إنما يرى عند حاسته ولولاها لم ير المرئيات بالعادة لأنه يستحيل أن يرى إلا بها، وذلك لأنه إذا كان يحتاج إليها فى رؤية المرئيات مع جرى الأمر فيها على طريقة واحدة لأدى إلى إبطال تضاد الضدين، بأن قال أن البياض لا يحتاج إلى حدوثه انتفاء السواد ولأدى إلى إبطال علة المعلول بأن قال أن العلم يوجب كون العالم عالما بالعادة لا على سبيل الإيجاب»[1].

وفى ذلك رفض صريح لفكرة الأشاعرة للعادة واعتراف بأن للأشياء مسبباتها الموجبة لها[2]، ومما يوضح خاصية الإيجاب ما يؤكده القاضى فى المعرفة عند الإدراك بقوله «أعلم أن الرائى منا متى حصل بالصفة التى لكونه عليها يرى المرئى بالصفة التى لكونه عليها يراه المرئى، وارتفعت الموانع المعقولة فيجب أن يراه، ومتى فقد بعض ما ذكرناه استحال أن يراه، فليس إلا حالان: أحدهما يصح معها أن يرى ويجب أن يرى والثانية يستحيل معها أن يرى»[3].

وهنا نلاحظ أن القاضى قد استخدم «العادة» بعدة معان مختلفة، وفى عدة مجالات ويجب علينا تحديد هذه المعانى حتى يستقيم النسق الذى وضعه القاضى فى مجال العلم بالخبر.

معانى العادة :

يجب علينا أن نفرق بين العلم الحاصل فينا عن طريق الخبر بالعادة فهى إذن «طريق من طرق المعرفة» وهى حاصلة فينا من معرفتنا أحوال أنفسنا وذواتنا؛ فهى من كمال العقل فينا. وبين العادة التى نكتسبها بالخبرة والتكرار حتى تصبح عادة لنا، وهذه هى التى تختلف باختلاف الأزمنة، وهى عادة لقوم معينين فى زمن معين لمدة وتستمر فيهم، بحيث يكون العلم بها بالضرورة لأنه يجرى على طريقة واحدة بينهم جميعا.

---

(١) القاضى: المغنى: الجزء الرابع: رؤية البارى: ص ٣٦.
(٢) النيسابورى: ديوان الأصول: ص ١٩.
(٣) القاضى: المغنى: جـ٤، الرؤية: ص ٣٩.

فهذه العادة يمكن أن تختلف لأنها ترجع إلى تعود الناس على شئ ما فى معالجة أمورهم المعيشية مثل معالجة الأمراض وما إلى ذلك[1].

وهناك نوع ثالث من العادة وهى التى من فعل الله فى الطبيعة- القوانين الطبيعية- بمعنى كون الليل يأتى بعده نهار فقد تعودنا على ذلك وكذلك شروق الشمس من المشرق وغروبها فى المغرب فقد تعودنا على ذلك، وقد كان من الممكن أن يكون العكس[2] فالعادة بالمعنى الأول هى ما يحدث عنها العلم بالخبر.

وبالمعنى الثانى هى ما يقع منا فى حياتنا الدنيوية وهى تفارق العادة من النوع الثالث التى تستدل بخرقها على صدق الخبر فى مجال السمعيات «الشرع»، حيث كونها من فعل الله تعالى ونقضها من جهته تعالى تصديق للرسول.

فالعادة من النوع الثالث «راجعة إلى فعله تعالى أو ما يتصل بفعله لأنه لا معتبر بأفعال العباد فى هذا الباب.... أنه من قبله تعالى على طريقة التصديق»[3].

ونعود ثانية إلى الكلام عن الأخبار بعد أن عرفنا أنها تحدث فينا عن طريق العادة.

أقسام الخبر :

يقسم المعتزلة الأخبار إلى نوعين من حيث كون العادة كالطريق للعلم بها.

فهناك أخبار فى أمور الدنيا ، وهناك أخبار فى أمور الدين، وكل منهما يعتمد فى أن يكون طريقا للعلم على العادة،أحدهما بالاتفاق مع العادة، والآخر بنقض العادة، وهما فى هذه الحالة يستلزمان معرفتنا السابقة بالعادات حتى أن القسم الثانى يترتب على معرفة العادة حتى نعرف إن كان هذا الفعل قد ناقض العادة أم لا؟[4] والأولى مطلوبة لمعرفة مطالب الدنيا والثانية لمعرفة مطالب الدين.

---

(١) القاضى عبدالجبار: المغنى: الجزء ١٥ التنبؤات والمعجزات: ص ١٠١.

(٢) القاضى عبدالجبار: المغنى: جـ ١٥ التنبؤات والمعجزات: ص ٢٤.

(٣) المصدر السابق ١٨٣.

(٤) القاضى عبدالجبار: المغنى: جـ ١٥ التنبؤات والمعجزات: ص ١١٤.

وهنا يظهر دور العقل واضحا بارزا فى عملية المعرفة عن طريق الأخبار فليس العلم بالخبر هو أننا ندرك الخبر- نسمع ألفاظ وعبارات هذا الخبر- وبهذا يصبح الخبر فى حد ذاته حجة ودليلا بنفسه لا لشئ آخر سواه، ولكن هناك عملية عقلية أخرى تتم بعد هذا السماع.

فالمعتزلة يفرقون بين ألفاظ مسموعة منظمة فى سياق معين وبين معنى هذه الألفاظ ومفهوماتها فى الذهن، فالخبر ليس حجة عندهم ولا دليلا فى ذاته، وإنما هناك ما هو وراء هذا الخبر من معنى ومضمون وفائدةهو الذى يحصل به العلم.

إذن فهناك عملية تتم بالضرورة زائدة على مجرد سماع الأخبار، وعندها يتم العلم عن طريق الخبر تماما مثل ما يحدث فى الإدراك من حيث إن الحاسة ليست هى الإحساس أو الإدراك بل هى مجرد أداة توصل المحسوس إلى العقل فيدرك، فهناك عملية عقلية يتم بها الإدراك وكذلك فى الخبر.

ويقسم المعتزلة الخبر من حيث ما تقع به الفائدة إلى ثلاثة أنواع: «أحدها أن يكون طريقا للعلم الضرورى. الثانى يكون دلالة على صحة ما تناوله، والثالث يكون مقتضيا للعمل الذى هو الظن فيكون أمارة للأحكام التى هى الأخذ والترك فيكون كالسبب فى وجوب ذلك أو حسنه بحسب ما تقتضيه الدلالة عقلا أو سمعا»[1].

وهى تقريبا نفس القسمة التى قام بها الباقلانى من الأشاعرة للأخبار[2].

والذى يعنينا فى مجال البحث هنا هو القسم الأول والثانى أما الثالث فيدخل فى مجال العبادات «الفقه».

فالخبر عندهم ليس حجة فى ذاته بدليل وجه الشبه بين الإدراك والخبر فى وقوع العلم الضرورى عندها، فيرى القاضى أنه «لوجاز أن يقال فى الخبر أنه حجة ولابد من أن يعلم لجاز أن يقال مثله فى الحاسة التى يدرك بها أنها حجة ولابد للمكلف من أن يعرف، أحوالها وشروطها فإذا لم يجب ذلك فكذلك القول فيما سألت عنه- حجية الخبر»[3].

---

(١) المصدر السابق ص ٣٣١.

(٢) الباقلانى: التمهيد: ص ١٦٠: ١٦٢، البغدادى الفرق بين الفرق: ص ٣١٢، ٣١٣ وأيضا أصول الدين: ص١٢، ١٣.

(٣) القاضى: المغنى: الجزء الخامس عشر: التنبؤات والمعجزات: ص ٣٣٥.

وبعد تقسيم الأخبار أصبح من الواضح أن هناك طريقين للوصول إلى العلم بها الأول: الضرورة. الثاني: الاستدلال. فالأخبار «لاتخلو إما أن يعلم صدقها أو يعلم كذبها أولا يعلم صدقها ولا كذبها، والقسم الأول ينقسم إلى ما يعلم صدقه اضطرار وإلى ما يعلم باكتساب. أما القسم الثاني فهو ما يعلم كذبه من الأخبار، وذلك ينقسم إلى ما يعلم كذبه اضطرارا أو إلى ما يعلم اكتسابا[1]. فالضرورية هي ما تجرى «العادة» له مجرى الطريق، أما المكتسبة فهي الناتجة عن «الاستدلال بالأدلة».وقد عرفنا ما العادة وما الخبر الذى يعلم بالضرورة، وأهم ما يميز هذه المعرفة هو أنها حاصلة لنا حتى ولو جهلنا الطريقة الموصلة إليها.

المعرفة بالخبر عن طريق الاستدلال :

والآن نتكلم عن القسم الثانى وهو الأخبار التى يقع العلم بها عن طريق الاستدلال، وهذا هو ما يعنينا من دراسة المعتزلة للخبر، فهو يبين الدور الذى يقوم به العقل حتى فى مصالحنا الدينية، فنحن نعرف السمع بالعقل ونؤمن به ونصدقه أيضا بالعقل وقد لاحظنا فى مجال الأخبار الضرورية دور العقل من حيث كانت المعرفة بها من كمال العقل فينا.

لكن ربما يكون هناك تناقض فى فكر القاضى عندما نراه لا يشترط كمال العقل فى معرفة ما تتناوله الأخبار، بل إن الصبى الذى قارب كمال العقل يمكن له العلم به فيقول: «لأنا نجوز فيمن قارب حال البلوغ إذا كان ممن يعرف المدركات فى حال إدراكه وبعد تقضى أن يعلم مخبر الأخبار»[2].

فهو قد قرر أن المعرفة بالأخبار من كمال العقل فينا ثم لا يشترط بعد ذلك كمال العقل. ولكن ربما يزول هذا التناقض عندما نعلم أن المعتزلة يقررون أن كمال العقل لايتأتى دفعة واحدة، وأنه يتم فينا على مراحل حتى نبلغ كمال العقل الاستدلالى الذى نستطيع فيه الاعتماد على الأدلة فى بلوغ المعرفة.

---

(١) القاضى: شرح الأصول الخمسة: ص ٧٦٨، ٧٦٩، الباقلانى: التمهيد: ص ١٦٠: ١٦٣ وأيضا البغدادى الفرق بين الفرق ص ٣١٢، ٣١٣، أصول الدين ص ١٢، ١٣.

(٢) القاضى: المغنى: الجزء الخامس عشر: ص ٢٣٥.

أول واجبات المكلف فى المعرفة السمعية :

يتركز دور العقل فى هذا المجال من المعرفة فى النظر الأول الذى يقوم به المكلف فى الخبر الذى يدعيه الرسول- أنه رسول الله إليه- المؤيد بالمعجزة من حيث هى الدالة على صدقه، فإن أول واجب هو النظر فى هذه المعجزة.

والنظر عند المعتزلة لا يجب لنفسه ولكنه يجب كمولد للمعرفة، وهو يحصل فى المعارف السمعية على نفس وجه الإيجاب الذى يحصل عليه النظر الأول فى المعرفة بالله - التكليف العقلى- وهو الخوف الحاصل من ترك النظر. فالذى يجب من أجله النظر فى المعجزة هو الخوف من ترك النظر فى هذا الخبر فيحصل بهذا الترك ضرر[1].

ومن كمال العقل فينا أن ندفع الضرر عن أنفسنا؛ ولذلك فالنظر واجب لدفع هذا الضرر. والضرر هنا هو الخوف من ترك النظر سواء كان هذا الضرر معلوما أو مظنونا لافرق فى ذلك بين مضار دينية ومضار دنيوية[2].

وبعد إيجاب النظر فى المعجزة يجب علينا أولا معرفة ما المعجزة؟

إن المعجز هو من يعجز الغير كما أن المقدر هو من يقدر الغير، هذا فى باب اللغة وأما فى المصطلح عليه فهو الفعل الذى يدل على صدق المدعى للنبوة وشبهه بأصل اللغة هو أن البشر يعجزون عن الإتيان بما هذا سبيله فصار كأنه أعجزهم[3].

وهى عند الأشاعرة تحمل نفس المعنى فيقول عنها الإيجى «هى عندنا- المعجزة- ما قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله»[4].

وكذلك يقول فيها البغدادى «المعجزة فى اللغة مأخوذة من العجز الذى هو نقيض القدرة والمعجز فى الحقيقة فاعل العجز فى غيره، وهو الله سبحانه وتعالى كما أنه هو المقدر لأنه فاعل القدرة فى غيره، وإنما قيل لأعلام الرسل عليهم السلام معجزات لظهور

---

(١) القاضى عبدالجبار: المغنى: جـ ١٥ التنبؤات والمعجزات، ص ٧٩.

(٢) القاضى: المحيط بالتكليف: ص ٢٦.

(٣) القاضى: شرح الأصول الخمسة: ص ٥٦٨.

(٤) عضد الدين الإيجى: المواقف: سلسلة مطبوعات فى علم الكلام: ص ٣٣٩.

عجز المرسل إليهم عند معارضتهم بأمثالها، وزيدت الهاء فيها فقيل معجزة للمبالغة فى الخبر عن عجز المرسل إليهم عن المعارضة»[١].

والمعجز هو دليل على البعثة وثبوت الشرائع وليس وقوع البعثة دليلا على المعجز فالأصل فى ذلك أنا نستدل على البعثة بكون المعجز ناقضا للعادة[٢]، أو أنه فى غير مقدور الإنسان، لأنه من فعل الله سبحانه وتعالى، والعكس ليس صحيحا «فصار معرفة دلالة المعجز كالأصل لوقوع البعثة وثبوت الشرائع كما أن حصول البعثة فرع عليه»[٣].

ويعرف البغدادى المعجز عند الأشاعرة بأنه «ظهور أمر خلاف العادة فى دار التكليف لإظهار صدق ذى نبوة من الأنبياء أو ذى كرامة من الأولياء مع نكول من يتحدى به عن معارضة مثله»[٤].

وهنا قد أدخل البغدادى كرامات الأولياء مع المعجز فى نفس الحد، وهذا ما يرفضه المعتزلة، لأنهم يفرقون بين المعجزة والكرامة، بأن الأولى ما يكون للرسول بعد أن يدعى أنه رسول ويطلب التصديق من الله سبحانه وتعالى فتجئ المعجزة لتدل على صدقه، أما الأولياء فلا يدعون أنهم رسل ولذلك اختلفوا فى الصفة التى يحصل عندها الفعل الناقض للعادة.

فالمعتزلة ترفض ظهور الإعلام على غير الرسل حتى ولو كانوا أولياء[٥]. لأنه لا يجوز أن يظهر على هذا الحد إلا ويدل على النبوة[٦].

ويستدل المعتزلة على رفضهم ظهور المعجزات للصالحين بأنه لو كانت تظهر عليهم «لكانت بأن تظهر على السلف الصالح من كبار الصحابة أولى بأن تظهر على غيرهم ممن نشك فى حالهم»[٧].

---

(١) عبد القاهر البغدادى: أصول الدين: الطبعة الأولى: سنة ١٩٨١ ص ١٧٠.
(٢) القاضى: شرح الأصول الخمسة ص ٥٧١، تثبيت دلائل النبوة ص ٣٦.
(٣) القاضى عبدالجبار: المغنى جـ ١٥ ص ١٤٧.
(٤) البغدادى : أصول الدين: ص ١٧٠.
(٥) الأشعرى : مقالات الإسلاميين: جـ٢: ص ١٢٥.
(٦) القاضى عبدالجبار: المغنى: جـ ١٥: ص ٢٣٤.
(٧) المصدر السابق: ص ٢٤١.

وكذلك يرى القاضى عدم حصول المعجزة إلا على الأنبياء لكونها فعلا من قبله تعالى المقصود به الدلالة على صدق الرسول بعد أن يدعو الله أن يصدقه، فبالتالى لا يجوز أن تكون لمن لا يدعى الرسالة لأنه يلزم من قال أنها تظهر على غيرهم «أن يكون مبنيا للدلالة فى غير موضع وهى غير دالة وأن يكون قادحا فى أعلام الأنبياء. ويفارق ذلك دلالة التصديق»[1].

أى كون المعجز يقصد به تصديق الرسول فيما ادعاه. فسبب الرفض إذن ألا تلتبس معجزتهم بدلالة المعجزة على تصديق الله للرسول.

المعجزة والكرامة:

ولكى تتضح مسألة الفرق بين المعجزة والكرامة نورد كلام البغدادى فى هذا المجال كممثل للأشاعرة فهو يقول: «اعلم أن المعجزات والكرامات متساوية فى كونها ناقضة للعادات غير أن الفرق بينهما من وجهين: أحدهما تسمية ما يدل على صدق الأنبياء معجزة، وتسمية ما يظهر على الأولياء كرامة للتمييز بينهما- وهذا ما يرفضه المعتزلة[2].

والوجه الثانى أن صاحب المعجزة لا يكتم معجزته بل يظهرها ويتحدى بها خصومه ويقول إن لم تصدقونى فعارضونى بمثلها، وهذا ما يؤكد عليه المعتزلة، وصاحب الكرامة يجتهد فى كتمانها ولا يدعى فيها، فإن اطلع عليها بعض عباده كان تنبيها «لما أطلعه الله تعالى عليها على حسن منزلة صاحب الكرامة عنده أو على صدق دعواه فيما يدعيه من الحال»[3].

وفى كتمان الصلاح يؤيدهم المعتزلة، وفى ذلك يقول القاضى «المتفاهم من حال الصالحين أنهم ربما أحبوا أن يستر حالهم فى الصلاح»[4] أما اطلاع العباد عليها فذلك يعرف عند القاضى بالبركات فهو يفرق بين العالم العامل بعلمه والعالم غير العامل بعلمه.

---

(١) الجوينى- الإرشاد: ص ٣١٧، المغنى جـ ١٥: ص ٢٣٤.

(٢) القاضى عبدالجبار: المغنى: جـ١٥: ص ٢٤٢.

(٣) البغدادى : أصول الدين : ص ١٧٤.

(٤) القاضى: المغنى: جـ ١٥ : ص ٢٣١.

فهما لا يختلفان من حيث هما عالمان، قد سكنت نفوسهما إلى ما اعتقداه وإنما يختلفان في وجوه ثلاثة[1]:

أحدها: ثبوت الثواب على العمل.

الثاني: انشراح صدر العالم العامل وتتفتح له أبواب من العلم ما يجرى مجرى الألطاف من الله تعالى.

الثالث: زيادة بركاته وأثره فيمن يتعلم منه.

ولكن هذه البركات لا تخرج عن العادات «القوانين» وإنما تكون أمارة صلاح للعالم العامل.

والذى أدى بالمعتزلة إلى رفض كرامة الأولياء هو خوفهم على معجزة الرسل من النقض، فحاولوا قدر طاقتهم أن يبعدوا أية شبهة يمكن أن تلحق بدلالة المعجزة ليختص بها النبى وحده دون غيره.

ولكن هذا التخوف الشديد على الدليل العقلى جعلهم ينكرون ما عرف بالعادة من صلاح الصالحين بأن تظهر عليهم أمارات صلاحهم ليس بخرق قوانين ولكن بكرامات مثلما يطلق عليها القاضى نفسه (بركات).

وربما كان من الأفضل أن يعترف بهذه الكرامات على حد وصفة مخصوصة فقد وضع المعتزلة شروطا للمعجزة لتصبح دالة؛ فكان عليهم أن يخرجوا كون الكرامة ناقضة للعادة على جهة تصديق الله لهم كأنبياء وأن تكون مثلا في مقدور غيره من الصالحين أو البشر، وهذا عكس المعجزة التى وإن كانت من جنس مقدور المكلف إلا أنه يعجز عن الإتيان بمثلها لأنها تقع بقدر أعظم من القدر العادية للمكلفين[2].

ويرجع البغدادى رفض المعتزلة للكرامة لأنهم «لم يجدوا فى أهل بدعتهم ذا كرامة فأنكروا ما حرموه بشؤم بدعتهم وظنوا أن إجازة ظهور الكرامة للأولياء يقدح فى دلالة المعجزة على النبوة»[3].

---

(١) القاضى: المحيط بالتكليف: ص ١٦.

(٢) البغدادى: أصول الدين: ص ١٧١، القاضى: المغنى: جـ١٥: ص ٢١١.

(٣) البغدادى: أصول الدين: ص ١٧٥.

فالفرق إذن يجب أن يكون فى كون الكرامة تدل على وجه غير ذلك الذى تدل عليه المعجزة؛ لافتقادها بعض شروط المعجزة. ولكن ما وجه دلالة المعجزة؟

المعجزة فعل من الله تعالى[1] ناقض للعادة ليستدل به المكلف على صدق الرسول[2]. فهو فعل المقصود به تصديق الرسول. وفى ذلك يقول القاضى «أنها تدل - المعجزة - على صدق الرسول فيما يدعيه من النبوة من حيث تقع موقع التصديق»[3] وهذا هو وجه الدلالة الذى تدل به المعجزة فيحصل العلم بصدق الرسول.

فأول شرط للمعجزة لحصول العلم واليقين أن تكون ناقضة للعادة، ولذلك يقرر القاضى أنه «إذا فكر العالم وعلم أن ما يتعلق بالعادة طريقه الظنون، وما يتعلق بنقض العادة طريقه العلم واليقين فبأن يتمسك ويزيل عن نفسه الشبه فيه أولى سيما ومصالح الدنيا موضوعة لأن تكون اعتبارا فى مصالح الدين»[4].

الفرق بين العادة ونقض العادة كطريق للعلم:

فالعادة إذن طريق للظن، ونقض العادة طريق لليقين، وهنا يفرق بين الظن واليقين فاليقين يزيل الشبه، فأساس التفرقة هو سكون النفس الحاصل عندما تنقض المعجزة العادة- بخرق القوانين- فننظر فى المعجزة كدلالة فيحصل عند ذلك اليقين ونحصل على سكون النفس.

وربما نجد هذا تناقضا فى فكر القاضى، فقد اعتبر من قبل أن العادة طريق للعلم بالأخبار- ضرورة- وهنا يجب أن نعود إلى التفرقة بين استخدامات القاضى للفظة العادة فيزول أى تناقض أو لبس لأن العادة، التى هى طريق للظن هى العادة الحاصلة منا، أما العادة ونقضها التى هى من فعل الله سبحانه فهى التى تحدث اليقين، وكذلك إذا استرجعنا تقسيماته للأخبار من حيث فائدتها علمنا أن هناك من الأخبار ما يحدث فينا الظن وأن أوجب علينا العمل- العبادات.

(١) القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة: ص ٥٦٩، المواقف ص ٣٣٩.
(٢) الشهرستانى: نهاية الإقدام: ص ٤٢١.
(٣) القاضى: المغنى: جـ١٥ التنبؤات والمعجزات ص ١٦٨، المواقف ص ٣٣٩.
(٤) القاضى: المغنى: جـ ١٥ التنبؤات والمعجزات ص ١١٤، ١١٥.

فوجه الدلالة فى المعجزة إذن أنها تقع على سبيل التصديق للرسول الذى يتم بنقض العادة من الله سبحانه وتعالى، فبذلك تدل على قصده تعالى بأنه مؤيد للرسول فيما ادعاه من الرسالة وأنه حقاً رسوله إلى الناس فإن قصده تعالى لا يعرف إلا باستدلال لأنه كالفرع على معرفتنا به تعالى التى تتم بالاستدلال فلا يجوز أن يكون الفرع يعلم بالضرورة والأصل يعرف باستدلال.

ومعرفة قصده تعالى إما أن يعلم بالخطاب أو الأمارات، ويزيد عليه الرسول فى ذلك بالإشارة وذلك لا يتم إلا بالسمعيات المتواضع عليها من قبل[1].

فأولا يجب أن نستدل أنه تعالى لا يستخدم ألفاظنا المتواضع عليها إلا ويكون قصده منها نفس ما يقع من القصد منا، وهنا يقع العلم عندنا باضطرار بنفس طريقة وقوعه فى الشاهد: أى أنها نازلة منزلة التصديق بالقول[2]. ففعل المعجزة منه تعالى على جهة التصديق للرسول ما هو إلا إقرار منه تعالى بتصديقه بالضرورة. وذلك لأن أهل اللغة قد تواضعوا على ألفاظ للتصديق وأخرى للتكذيب، وبذلك يكون للفظ «صدقت» للمخبر دلالة على التصديق.

فإذا كان ذلك من الحكيم الذى لا يجوز عليه التلبيس أو التعمية، فيكون أولى بأن تحمله معنى التصديق[3]. «وعلى هذا الوجه تنزل المعجزات منزلة التصديق بالقول»[4].

شروط المعجزة :

ويجمل القاضى عبدالجبار شروط المعتزلة لهذا المعجز حتى يحصل دالا فى قوله «أحدها أن يكون من جهة الله تعالى أو فى الحكم كأنه من جهته جل وعز...»

الثانى: أن يكون واقعا عقيب دعوى المدعى للنبوة لأنه لو تقدم الدعوى لم تتعلق به فلا يكون بالدلالة على صدقه أحق منه بالدلالة على صدق غيره.

---

(١) المصدر السابق: ص ١٦١، ١٦٢، جـ٥ الفرق غير الإسلامية ص ١٦٠ وما بعدها.

(٢) الشهرستانى: نهاية الإقدام: ص ٤٢١، الجوينى: الأرشاد: ص ٣٢٤.

(٣) القاضى: المغنى: جـ ١٥: ص ١٨٠.

(٤) المصدر السابق: ص ١٦١.

الثالث: أن يكون مطابقا لدعواه فإنه لو لم يكن كذلك وكان بالعكس لم يكن يتعلق بدعواه فلا يدل على صدقه....

الرابع: أن يكون ناقضا لعادة من بين ظهرانيه»[1].

وهى تقريبا الشروط التى وضعها الأشاعرة للمعجزة[2].

شروط نقض العادة :

وهنا يبدو لنا تساؤل: أليس من الممكن أن يحدث من الأمور ما يقل حدوثه، ومع ذلك لا يكون معجزة برغم نقضه للعادة؟! وهنا يقرر المعتزلة مبدأين عامين لنقض العادة:

أولا: أن تظهر المعجزة أو يظهر نقض العادة لقوم يكون ذلك نقضا لعادة لهم وهو ما عبر عنه القاضى بقوله «إن من حق نقض العادات أن يظهر فيمن العادة عادة له»[3].

ثانيا: أن ذلك لا يتم إلا بأن تكون العادة مستمرة فيهم أصلا من الله تعالى فتصبح معروفة بالضرورة لهم، ويقول فى ذلك القاضى أنه: «لابد إذا أراد الله تعالى أن يقيم الحجة من جهة الرسول أن يقدم قبل ذلك العادات ويجعلها مستمرة، ويقرر فى النفوس معرفة حالها حتى إذا ظهر المعجز الذى ينقض العادة يكون قد أزاح العلة وأقام الحجة»[4].

فالمعجزات إذن فرع على العلم بالعادات من حيث يشترط فيها انتقاض العادة. فالمعتزلة اشترطوا كون العادة جارية فيمن يظهر نقض العادة لهم حتى يتمكنوا من الاستدلال عن طريقه وتزاح العلة لهم، وهذا لطف من الله تعالى ومراعاة لمصلحة العباد.

ولكن البغدادى قد ألزم المعتزلة على ذلك إلزاما ليس داخلا فى مذهبهم وهو أن المعجزة وإن كانت ليست فى مقدور من جاءت ليتحدوا بها فى مقدور من لم تجئ لهم[5].

---

(١) القاضى: شرح الأصول الخمسة: ص ٥٦٩: ص ٥٧١.

(٢) الإيجى: المواقف: ص ٣٣٩، ٣٤٠، البغدادى: الفرق بين الفرق: ص ٣٢٤، أصول الدين: ص ١٧٠، ١٧١، الشهرستانى: نهاية الإقدام ص ٤٢١: ٤٢٥.

(٣) القاضى: المغنى: جـ١٥: ص ١٨٩.

(٤) المصدر السابق: ص ١٨٨.

(٥) البغدادى: أصول الدين: ص ١٧٢.

وهذا بالطبع مالم يقصده المعتزلة؛ وذلك أن الغرض من الشرط الأول هو أن يكون خروج المعجزة عن العادة دالا دلالة ضرورية على صدق من جاءت لتصديقه. فمن كمال العقل معرفة قصد المتكلم بالضرورة.

وقد سبقت الإشارة إلى أن المعتزلة قد اشترطت كون العادة جارية كنوع من التمكين وإزاحة العلة مما يؤكد أن هذا الإلزام ليس بلازم لهم.

أنواع المعجزة :

يقسم المعتزلة المعجز إلى «مالا يدخل جنسه تحت مقدور القدر... وإلى ما يدخل جنسه تحت مقدور القدر»[1].

إذن فهناك من المعجزات ما هو فى قدرة المكلف ومن جنس فعله وعلى صفته، فكيف يدل هذا النوع من المعجز على صدق الرسول؟! يقول القاضى «إنما يدل متى علمنا أنه مفعول على طريقة التصديق، ولا يعلم ذلك إلا بأن يكون من قبله تعالى على وجه ينقض العادة وإن وجد من جنسه ماليس هذا حاله لم يقدح فى دلالته»[2].

وهنا يبدو لنا أن القاضى قد وقع فى دور منطقى فقد اعتبر وجه دلالة المعجز هو أنه يقع على وجه التصديق، إذا كان ناقضا للعادة، ثم بعد ذلك يقول أن المعجز يشترط فيه أن يكون مفعولا على جهة التصديق فأصبح كل منهما دالا على الآخر.

ولكننا نجد القاضى عند الكلام عن معجزات الرسول- عليه الصلاة والسلام- وخاصة وجه إعجاز القرآن ما نعتبره ردا عن سؤالنا، فالكل متفق على أن القرآن من جنس مقدور العباد- الصوت[3] - ولكن وجه الدلالة على صدق الرسول هو أنه تحدى العرب به فلم يعترضه أحد، وتواترت إلينا الأخبار بعدم الاعتراض بالرغم من فصاحتهم، فكان العجز عن الإتيان بمثله دليلا على صدقه[4].

---

(١) القاضى: شرح الأصول الخمسة: ص ٥٦٩.

(٢) القاضى: المغنى: جـ١٥: ص ١٧٧.

(٣) القاضى: شرح الأصول الخمسة: ص ٥٦٩، التمهيد الباقلانى: ص ١٢١، مقالات الأشعرى: ص ٢٦٠ جـ٢.

(٤) القاضى: شرح الأصول الخمسة: ص ٥٨٦، الباقلانى: التمهيد، ص ١٢١.

فعدم الاعتراض هنا المقصود به الإعجاز، وهو الصفة التى يحد بها المعجز وله فى أقوال أخرى ما يدل على أن المعجز أساسه الإعجاز للغير، فهذا إذن الفرق بين المعجزة وفعل الواحد منا، وإن كان جنسها من جنس ما نقدر عليه، لأنها وقعت بطريقة لانقدر عليها فنعرف عند ذلك أنها من فعله تعالى، وأنها واقعة بأكبر من قدراتنا لأن الدليل عندهم «هو أن البشر يعجزون عن الإتيان بمثله بما هذا سبيله، فصار كأنه أعجزهم»[1].

المعجزة من فعل عدل حكيم :

ولكى نكمل الصورة التى يصورها القاضى لنظرة المعتزلة فى المعرفة السمعية وكيف أصبحت عندهم عقلية. يجب أن نتكلم عن ذلك الشرط الضمنى الذى وضعوه للمعجزة.

وهو أن تكون المعجزة من فعل فاعل عدل حكيم لا يفعل القبائح- الكذب- وبالتالى إن صدّق نبيا فيجب منا التصديق له ولذلك يقول القاضى عن الأشاعرة «وأن هؤلاء المجبرة لا يمكنهم أن يعرفوا النبوات لتجويزهم القبائح- الكذب على الله تعالى»[2].

فالدليل الذى يستدل به هو أن الفاعل للمعجزة لا يجوز عليه الكذب حتى يعطينا وجها للاستدلال على صدق الرسول.

أما كونه حكيما فليضمن لنا عدم التباس الأدلة علينا أو تعميتنا، بل الحكيم يزيح العلة، ويمكن من الوصول إلى اليقين ويفعل ما هو فى صالح العباد «فإذا وقع من الحكيم الذى لا يجوز عليه التلبيس والتعمية، فواجب أن يحمله على أنه قصد به التصديق، وأن ذلك موضوع للتصديق ومعلوم بالمواضعة الضرورية، أو أن هذا المخاطب قصد به وجه التصديق معلوم بطريق الحكمة كما أن التصديق إذا وقع من الواحد منا يعلم أنه تصديق بالمواضعة»[3].

(١) القاضى: شرح الأصول: ص ٥٦٨.

(٢) القاضى: شرح الأصول الخمسة: ص ٥٧١.

(٣) القاضى: المغنى: جـ ١٥: التنبؤات والمعجزات ص ١٨٠.

عقلانية إيمانية :

وبهذا تتضح العقلانية السارية فى فكر المعتزلة، ولكنها ليست عقلانية من النوع الذى يؤدى إلى إلحاد وكفر كما حصل عند البراهمة، التى أنكرت الشريعة، وبعثة الرسل محتجة فى ذلك بأن العقل بمفرده قادر على المعرفة بالله فاكتفت بالتكليف العقلى، وأصبح بعث الرسل عندهم عبثا، وكذلك ادعت أن أحكام الشريعة فيها ما يناقض العقل أو ما يتنافى والعقل.

ويتركز دفاع المعتزلة عن إيمانيتهم فى ردهم على البراهمة بأن هناك من الأمور ما لا يستطيع الإنسان أن يصل إليها بعقله، مثل كيفية عبادة الله الذى عرفه بالعقل، وأحكام هذه العبادة، وهل الإنسان فعلا على صواب فيما عرفه عن الله وعدله وتوحيده أم أن هناك خطأ ما وقع فيه؟!

فالشريعة إذن هى الخلاص[1] الذى يحرر المكلف من كل الشبه التى قد تمر بعقله.

فالله العادل الحكيم لا يخلق الإنسان ويتركه فى هذه الدنيا بدون هداية أو مدد أو عون، فيجب على المكلف أن يبين لنا حجة ما فى عقولنا عن طريق الشريعة وإرسال الرسل فما هى إلا لطف ومصلحة للعباد ليهلك من هلك عن بينة وليحيا من حيا عن بينة[2].

فالشريعة والعقل لا يتناقضان، ولكن هناك إجمالا وتفصيلا، فالعقل يجمل والشريعة تفصل «لأنا قد علمنا أن وجه وجوب الواجب لا يعلم بمجرد العقول وإنما يعلم بأخبار وخبر أو عادة إلى غير ذلك مما يعرف به التفصيل»[3].

فما أروع ما قدمه المعتزلة للعقل والإيمان معا، فلقد حلوا المعادلة الصعبة بين السمع والعقل فأصبح السمع عقليا، والعقل سمعيا. فلا تمايز ولا تناقض بينهما لأنهما من عند حكيم عدل وضع العقل فينا على وجه مخصوص به نميز ما نعرفه بالضرورة وما نعرفه بالاستدلال.

---

(١) حسنى زينة- العقل عند المعتزلة- ص ١٢٠.

(٢) الشهرستانى: الملل والنحل: جـ١: ص٥١.

(٣) القاضى عبدالجبار: المغنى: جـ ١٥ التنبؤات والمعجزات: ص ١١٦.

فالمعرفة بالأخبار عندهم تقع لكليهما، والتصديق بالرسول يقع بكليهما، وذلك لأن النظر في المعجزة كان من باعث الخوف الفطري في الإنسان الذي بعثه إلى جلب المنفعة وترك المفسدة، فهو من كمال العقل، ثم يقوم المكلف بالاستدلال على صدق دعوى الرسول وهو عملية عقلية مكتسبة، ولكن بعد النظر في المعجزة سنجد أننا مضطرون للتصديق لما في الخبر من معنى التصديق بالقول الذي هو بالمواضعة يعرف بالضرورة.

فأصبح الأصل في المعرفة السمعية ضروريا من كمال العقل. ولذلك لم ينفلت زمام العقل عند المعتزلة كما يصور البعض، لأن المعتزلة قد وضعوا العقل الإنساني عاجزا بالفعل أمام الكمال الإلهي في معرفة الغرض من التكليف، وبداية الخلق ولذلك وصفهم الأستاذ حسني زينة بأنهم أصحاب «إيمانية ناقصة إذا قيست بموقف ابن الروندي الملحد أو إيمانية مطورة معقلنة إذا قيست بالبراهمة»[(1)].

ولكني أرى أن هذا هو قمة العقلانية، فالعقل، كما سبق أن أشرنا مأخوذ من عقال البعير الذي يمنعها من الشرود وهو في الإنسان ما «يمنع نفسه به عما لا يمنع المجنون نفسه»[(2)].

فمن العقل أن يعرف العقل قدرة نفسه وألا يتجاوز هذه القدرة فيخرج عما خلقه الله تعالى له، ومن العقل أن يعرف العاقل أن قدرته لها حدود، لأنها ليست قادرة لذاتها، وإنما هي قادرة بقدرة، والذي أعطاها هذه القدرة أوقفها عند حدود معينة يجب عليها عدم تخطيها.

فليست هذه عقلانية ناقصة، وإنما هي كاملة بالعقل لأن الكمال الإلهي بالضرورة غير النقص الإنساني. فمن الجائز ألا يعرف العقل الناقص بعض أغراض الكامل.

ومما يؤكد عدم انفلات زمام العقل عند المعتزلة أنهم قسموا التكليف إلى عقلي وسمعي.

والتكليف العقلي هو أن الإنسان يجب عليه النظر في معرفة الله. أما التكليف السمعي فيثبت بثبوت النبوة للنبي، وعلينا بعد تصديقه بكل من الضرورة العقلية

---

(١) حسني زينة: العقل عند المعتزلة: ص ١٢٩.

(٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين: جـ٢ ص ١٧٥.

والاستدلال أن نتبع أحكام ما جاء به إلينا؛ لأن ما يرد بالسمع تكليف كما أن ما يرد بالعقل تكليف من قبل القديم ، وكشف العقل عنهما وعن وجوبهما لا يختلف»[1].

ولذلك تتضح إيمانية المعتزلة فهم لم يعتمدوا على العقل وحده فى الوصول إلى المعرفة بالله، فالضامن لهذه المعرفة هو السمع الذى علمناه بالضرورة عن طريق من لا يجوز عليه الكذب- الله- والرسول، لأن الرسول عندهم «من صفته ألا يجوز عليه ما يقدح فى الأداء من كذب أو كتمان أو سهو أو غلط أو غير ذلك»[2].

فالمعتزلة أصحاب إيمانية تمزج العقل بالسمع فى نسق يؤكد الفعل الإنسانى- المعرفة العقلية- تأكيدا للتكليف. فالمعتزلة ترفض أن تكون معرفة الله أو معرفة الشرع باضطرار فالتكليف السمعى «وإن أمكن من جهة الاضطرار فهو مع التكليف يمتنع»[3].

وحرية الفعل الإنسانى لسنا خالقيها لأنفسنا من الأساس، ولكن خلقها الله فينا من حيث أقدرنا تعالى بها، فنحن قادرون بقدرة ولسنا قادرين بأنفسنا، وعلى هذا يكون نسق المعتزلة فى مجال التكليف السمعى أو المعرفة السمعية بالله تعالى أننا نستدل على صدق الرسول بالمعجزة الناقضة للعادة الحاصلة بفعله تعالى كدلالة على صدقه. فإذا ثبت لنا هذا التصديق بالاستدلال، ويحصل بعد ذلك المعرفة الضرورية لكل من شاهد الفعل المعجز. ثم إن تواتر نقل الخبر بعد ذلك إلى الأزمان المتعاقبة يتم أيضا بالضرورة التى تتم بالعادة التى تجرى مجرى الطريق عند سماع الخبر فيحصل لنا العلم بالضرورة من سماع أخبار النبى والشريعة.

ويجمل القاضى نظرة المعتزلة لكل من التكليفين بقوله «إن أصل التكليف يقتضيه العقل كما أن أصل السمع يقتضيه العقل واقتضاؤه لهما لا يختلف»[4].

---

(١) القاضى عبدالجبار: المغنى: جـ ١٥: ص ١١٤.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٧٩.

(٣) القاضى: المغنى: جـ ١٥: ص ٥٦.

(٤) القاضى: المغنى: جـ ١٥: ص ١١٤.

الفصل الثالث

المعرفـــة المكتسبـة

النظــر والاستــدلال

ما التكليف ؟

لقد وصلنا عند الكلام عن العلم عن طريق الخبر إلى أن هناك نوعين من التكليف - السمعى والعقلى - فالأصل فى ذلك عند المعتزلة «إن التكاليف لاتعدو أحد وجهين، إما أن يكون تكليفا عقليا أو تكليفا سمعيا »[1] ولكن ماهو التكليف؟

يعتبر التكليف حجر الزاوية فى الفكر الاعتزالى فعلى أساسه وجبت الحرية الإنسانية، وعلى أساسه ثبت الثواب والعقاب والوعد والوعيد عندهم.

فالمعتزلة ينظرون إلى الإنسان نظرة خاصة، وهو أنه الكائن المكلف[2]، وكذلك تتشكل نظرية المعرفة عندهم على أساس التكليف، فلو عرف الله ضرورة أو بالمشاهدة لسقط التكليف، أو لو عرف بالطبع سقط أيضا التكليف فالتكليف عندهم أساس تتفرع عليه آراؤهم فى مشكلة المعرفة.

وقد اتفق المتكلمون على أن التكليف هو أن يأمر المكلِّف المكلَّف بشئ فيه مشقة، فنجد البغدادى الأشعرى يقول : «التكليف فى اللغة مأخوذ من الكلفة، وهى التعب والمشقة ثم أطلق التكليف فى الشرع على الأمر والنهى لأن المأمور بالفعل يفعل ما أمر به على كلفة ومشقة من غير أن يدعوه إليه طبعه»[3].

ونجد نفس التعريف تقريبا عند أبى هاشم فيروى عنه القاضى أنه قال «إنه الأمر بما على المرء فيه كلفة وذكر فى (نقض البدل) أنه إرادة فعل ما على المكلف فيه كلفة ومشقة وفى (العسكريات) أنه الأمر والإلزام للشئ الذى فيه كلفة ومشقة للمأمور به وكأنه جرى فى ذلك على طريقة اللغة فإن التكليف مأخوذ من الكلفة التى هى المشقة»[4].

---

(١) القاضى عبد الجبار : المحيط بالتكليف : ص ٢٣.

(٢) د. محمود صبحى : فى علم الكلام : جـ ١ : ص ٢١١.

(٣) البغدادى : أصول الدين : ص ٢٠٧.

(٤) القاضى عبد الجبار : المحيط بالتكليف : ص ١١.

أما القاضى فقد عرف التكليف بأنه «إعلام المكلف أن عليه فى أن يفعل أولايفعل نفعا أو ضررا مع مشقة تلحق بذلك إذا لم تبلغ الحال به حد الإلجاء». وهذا الإعلام قد يكون تارة بخلق العلم وتارة بنصب الأدلة، فلهذا لايكون أحدنا مكلفا لغيره على الحقيقة وإنما يختص القديم جل وعز بالتكليف[1].

وبتحليل تعريف القاضى يمكننا معرفة نظرية المعتزلة فى التكليف.

أولا : التكليف الحقيقى من فعله تعالى.

ثانيا : إنه عندما لم يكتف بتعريف أبى هاشم للتكليف بأنه أمر لأن فى ذلك إخراج العقليات من التكليف والتعبير عنه بأنه إعلام قد أدخل العقليات فى مجال التكليف وهى من أهم أصول المعتزلة.

ثالثا : فى رفضه لفكرة الإلجاء تأكيد لنظرة المعتزلة للفعل الإنسانى الحر، وتأكيد للجانب النفعى الذى يتميز به الفكر الاعتزالى.

رابعا : أن المكلف يمكن المكلف من معرفة التكليف بنصب الدلالة وخلق العلم فينا. وهذا تأكيد على اللطف الإلهى بتمكين المكلف وإزاحة العلة وهو مايؤدى بنا إلى النقطة:

الخامسة : وهى أن كل المكلفين متساوون فى هذا اللطف الإلهى - فالصبى - الذى قارب كمال العقل والكافر كل منهما فى نظر المعتزلة مكلف لأن الله قد مكنهما من المعرفة بإزاحة العلة ونصب الدليل فلكى يتمكن المكلف من أداء ما كلف به يجب على المكلف أن يمكنه بأدوات تسهل عليه مهمته.

وبعد أن أوضحنا معنى التكليف عند المعتزلة والأشاعرة نود أن نشير إلى مسألة مهمة قد شغلت أذهان المتكلمين وهى :

هل تكليف الخلق واجب على الله؟

ويعرض الأشعرى لنا رأى المعتزلة فى هذه المشكلة بأنهم افترقوا فريقين : فريق جوّز ابتداء الخلق فى الجنة دون تحميل مشقة التكليف وفريق رفض هذا التجويز وقال بايجاب

---

(١) المصدر السابق : الصفحة السابقة.

التكليف «لأن الله سبحانه لايجوز عليه فى حكمته أن يعرض عباده إلا لأعلى المنازل وأعلى المنازل منزلة الثواب، وقالوا : لايجوز أن يكلفهم الله المعرفة ويستحيل أن يكونوا إليها مضطرين فلو لم يكونوا بها مأمورين لكان الله قد أباح لهم الجهل به وذلك خروج من الحكمة»[1].

وأصحاب الرأى الأول متفقون مع الأشاعرة فى تجويز عدم الخلق فى الجنة[2] ولكن المنطلق للقول بهذا الرأى عند كل منهما مختلف لاختلاف مفهوميهما للواجب.

فالواجب عند الأشاعرة بتعبير الغزالى هو «ماينال تاركه ضررا آجلا أم عاجلا أو مايكون نقيضه محالا والضرر محال فى حق الله تعالى وليس فى ترك التكليف وترك الخلق لزوم محال»[3].

وإن كان الغزالى عند ذكره قول المعتزلة فى وجوب الخلق والتكليف قد تغافل ذكر الفئة الثانية من المعتزلة التى وافقت رأيه ولا ندرى السبب فى ذلك.

وكان منطلق المعتزلة المؤيدين لهذا الرأى وعلى رأسهم أبو على الجبائى أن الواجب عندهم هو ما إذا فعله فاعله استحق المدح وإذا تركه استحق اللم.

والتكليف لاينطبق عليه هذا النوع من الإيجاب ولكن لما علمنا «أن الصفة الجامعة لأفعال الله تعالى هى الحسن»[4]. وأن الحسن ينقسم إلى «مالا صفة زائدة على حسنه، وذلك كالعقاب المستحق وفيه ماله صفة زائدة تقتضى استحقاق المدح به ولا يستحق الذم بألا يفعله وهو سائر مافعله تعالى - من التفضل»[5].

والتفضل فى أفعاله تعالى «هو كل ما ابتدأ به من الإحسان والإنعام»[6] «ويدخل فى ذلك ابتداء الخلق وما يتصل بهم من الصفات التى يكونون عليها وما خلقه لهم من

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : جـ ١ : ص ٣١٥.

(٢) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد : ص ٨٠، البغدادى الفرق بين الفرق : ص ٣٣١

(٣) المصدر السابق : الاقتصاد : ص ٨٠

(٤) القاضى : المغنى : الجزء الرابع عشر : الاصلح : ص ٥٣.

(٥) نفس المصدر : نفس الصفحة .

(٦) القاضى : المغنى : جـ ١٤ : الاصلح : ص ٥٣.

الأجسام والأعراض ويدخل فى ذلك ابتداء التكليف»[1]. والقسمة الثالثة للحسن فى أفعال الله تعالى «ماله صفة زائدة تقتضى الذم لو لم يفعله تعالى وهو الواجب»[2].

إذن فالواجب لا يتأتى إلا بعد الخلق والتكليف وعلى ذلك يخرج كون الخلق والتكليف واجبين عليه تعالى، بل هما تفضل وإحسان للعباد من الله كان من الممكن ألا يفعلهما. والواجب يأتى بعد التكليف بأن يمكن من الأدلة ويزيح العلة بالألطاف ثم الإثابة على الفعل. فالواجب «يتبع ماقد تفضل به من نحو الإثابة والتمكين واللطف والعوض»[3] «وبينا فى هذه الواجبات أن لها وجوها تجب لأجلها، لأن التمكين إنما يجب إذا تقدم التكليف لأنه تمكين مما كلف وألزم والثواب إنما يجب لكونه جزاً على فعل ما كلف وألزم»[4]

أما أصحاب الرأى الثانى القائلون بعدم جواز بدء الخلق فى الجنة، وعدم التكليف كان نتيجة اعتقادهم بأن الله تعالى يجب عليه الأصلح للعباد تفضلا منه عليهم لتعريضهم لأعلى مراتب الثواب، فيجب عليه الأصلح وهو التكليف، ولكن القاضى يرد عليهم فى ذلك بأن لا وجه للتفضيل فى التكليف وذلك بعد أن قام بالتفرقة بين التفضل والواجب فى وجه الحسن .

ونعود إلى الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة فى هذه المسألة، وهو أنهما قدما نظرتهما للتكليف من خلال نظرة كل منهما للإله. فالمعتزلة تفهم من الإله أنه العادل الحكيم البعيد عن العبث الذى لايفعل القبيح.

والأشاعرة تفهم من الإلة أنه المالك الذى يفعل فى ملكه مايشاء ﴿لايسأل عما يفعل وهم يسألون﴾. ولذلك فله فعل أى شئ، فله أن يكلف أولا يكلف.

فلذلك يرى المعتزلة أنه عندما يكمل الله تعالى الإنسان بالعقل، فذلك لحكمة التكليف ويكون فى هذه الحالة - بعد التكليف فقط - هناك غرض من التكليف حيث

(١) القاضى : المحيط بالتكليف ص. ٢٤٣

(٢) نفس المصدر نفس الصفحة

(٣) القاضى : المحيط بالتكليف : ص ٢٤٢.

(٤) القاضى : المغنى : جـ ١٤ : الأصلح : ص ٥٤.

ثمرة التكليف «وهى ثمرة الوصول إلى نهاية المطلوب والخلاص من نهاية المحذور إذ المعلوم أن نهاية المطلوب هى المنافع الخالصة الدائمة المفعولة على طريق الإجلال والإعظام ونهاية المحذور المضار الخالصة المفعولة على وجه الإهانة والاستخفاف وليس القصد بالتكليف إلا الإيصال إلى تلك المنافع»[1].

ولكن كيف نحصل على ثمرة التكليف ونفوز بها؟ هل فى مقدورنا - بمجرد عقولنا - الوصول إلى هذه المنافع وترك المضار؟ من تحليل تعريف المعتزلة على لسان القاضى يتضح لنا أن هناك مددا وعونا ولطفا من الله يمكننا به من إدراك الثمرة والوصول إليها، وهذا المدد هو الأدوات التى تسهل علينا مهمتنا وهى تتمثل فى: ١- كمال العقل ٢- أصول الأدلة.

وقد تكلمنا عن كمال العقل عند المعتزلة، وتبين لنا أنه من إيجاب الخلقة فينا، وتكلمنا عن تقسيمات عبد الجبار وإنه وهو الأهم لطف من الله بنا وأنها «لابد من أن تتقدم على التكليف بباقى العلوم، ويجرى مجرى التمكين والأقدار واللطف»[2].

فالمعتزلة تتفق «فى وجوب إكمال الله الإنسان بالعقل إذا كلفه»[3] أما أصول الأدلة فهى أيضا من المعارف الضرورية، وكذلك منها ما يدخل فى كمال العقل مثل المبادئ العامة التى هى جمل عقلية مثل: الكل أكبر من الجزء - دفع الضرر عن النفس، ولكن لماذا قسم القاضى عبد الجبار أدوات التكليف إلى قسمين مع أنه قد اعتبر من قبل أن أصول الأدلة من كمال العقل فينا؟

ربما يكون الفرق عند القاضى أن كمال العقل أو العلوم التى تكون من كمال العقل تحدث فينا بالضرورة، ثم تصبح بعد ذلك أدلة باستخدامها فى مجال الاستدلال العقلى كدليل، فأصول الأدلة هى نوع من كمال العقل ولكنه يختص بالمعارف الاستدلالية المولدة للعلم عن طريق النظر فى هذه الأصول، ولما كان لكل علم أو تكليف أصول أدلته الخاصة

(١) القاضى : المحيط بالتكليف : ص ١٤، ١٥.
(٢) القاضى : المحيط بالتكليف : ص ١٦، ١٧.
(٣) د. محمود صبحى : فى علم الكلام : ص ٣٣٧.

به انقسم كمال العقل إلى ماهو من أصول الأدلة لعلم معين وماهو خارج من أصـول الأدلة لهذا العلم»[1].

فإذن كمال العقل وأصول الأدلة ألطاف من الله تعالى لتمكين المكلف من المعرفة بالله تعالى وهى فينا بالضرورة أى خلقهما الله فينا وهما لاينفكان بشكل من الأشكال عن التكليف، بمعنى أنه إذا كلف الإنسان فكمال العقل واجب على الله له، وكذلك إذا عرف الإنسان من حال نفسه، بكمال عقله فوجب عليه التكليف العقلى وهو مايكون طريقه العقل، إما باضطرار أو باستدلال[2].

ولكن كيف يكلف الإنسان عقلا قبل ورود السمع؟ هذا مايوضحه لنا المعتزلة، لقد مكننا الله تعالى بعدة من الأصول العقلية المجملة التى هى من كمال العقل فينا، عن طريق هذه لأصول نستدل على أنا كلفنا المعرفة بأننا مكلفون. كلفنا معرفته تعالى وصفاته وحكمته . كلفنا معرفة الثواب والعقاب الناتجين عن هذا التكليف[3].

فيمكن للعقل أن يصل إلى معرفة هذه الأمور إما باستدلال أو باضطرار، فكمال العقل يعلمنا بإيجاب دفع الضرر عن أنفسنا، وكذلك يعلمنا إيجاب شكر المنعم على نعمة فهذا معروف لنا باضطرار أما ما يعرف باستدلال فهو لما كان هذان الأصلان مجملين فى عقلنا ولما وجدنا من أحوال أنفسنا أنا متمتعون بنعم نميز هذه النعم عن غيرها من النعم التى يقدمها إنسان لآخر فهى من فعل منعم غير معروف لنا.

بالاستدلال من هذا وجب علينا شكر هذا المنعم خوفا من إزالة النعم أو دفعها لضرر قد يصيبنا لعدم شكره، فمعرفة الله تعالى واجبة عقلا عند المعتزلة إذ كانت أصولها كلها موجودة فى العقل. فلا يلزم المكلف انتظار الشرائع لكى يعرف وجود الله تعالى ووحدانيته وعدله. بل عليه أن ينظر ويفكر فيمن أنعم عليه بهذه النعم خوفا من الضرر الذى يمكن أن يلحق به إذا لم يشكره[4].

---

(١) تعليق ابن متوية على كلام القاضى : المحيط بالتكليف : ص ١٧.

(٢) القاضى : المحيط بالتكليف : ص ٢٣.

(٣) المحيط بالتكليف : ص ١٨.

(٤) القاضى عبد الجبار : المحيط بالتكليف ص ٢٦، شرح الأصول الخمسة ص ٦٨ ، المغنى جـ ١٢ النظر والمعارم : ص ٣٥٢ : ٣٥٨.

وبهذا يكون القاضى قد أكمل الصورة الاعتزالية عن التكليف العقلى لأن أبا على الجبائى قد اكتفى بوجوب الشكر على النعم[1] وأضاف إليه القاضى وجوب دفع الضرر والتحرز منه. وبذلك تتضح الصبغة النفعية فى فكر القاضى.

النظر واجب عقلا :

ومن ذلك يخرج المعتزلة بقاعدة أساسية فى طريق معرفتهم بالله وهى أنه أول ما أوجب الله علينا هو النظر المؤدى إلى معرفته تعالى[2].

وهنا يفترق عنهم الأشاعرة الذين أوجبوا هذا النظر بعد المعرفة السمعية، بمعنى أنه ليس على المكلف أى واجب لأداء النظر إلا بعد أن يبعث الله الرسول بمعجزته، فيجب على المكلف عندئذ النظر فى هذه المعجزة، ثم تحصل له المعرفة بالله بالضرورة والعادة.

وفى هذا يقول الإيجى « النظر فى معرفة الله تعالى واجب إجماعا، واختلف فى طريق ثبوته: عند أصحابنا السمع وعند المعتزلة العقل »[3].

وفى شرح الشهر ستانى لموقف الأشعرى مايوضح ذلك فيقول أنه فرق «بين حصول معرفة الله تعالى وبين وجوبها بأن المعارف كلها تحصل بالعقل لكنها تجب بالسمع»[4].

فالعقل عندهم «لايحسن ولا يقبح ولا يقتضى ولا يوجب، والسمع لايعرف أى يوجد المعرفة بل يوجب»[5] فلا ثواب ولا عقاب قبل ورود الشرع، حتى لو استدل بعقله «على حدوث العالم وتوحيد صانعه وقدمه وصفاته وعدله وحكمته، فعرف ذلك واعتقده كان موحدا مؤمنا. ولم يكن بذلك مستحقا من الله تعالى ثوابا عليه، فإن أنعم الله عليه بالجنة ونعيمها كان ذلك فضلا منه عليه»[6].

---

(١) القاضى : شرح الأصول الخمسة : ص ٨٧.

(٢) المصدر السابق : ص ٣٩

(٣) الإيجى : المواقف : ص ٢٨.

(٤) الشهر ستانى : الملل والنحل : جـ ١ : ص ١٠٨.

(٥) المصدر السابق : ص ٥٠.

(٦) البغدادى : أصول الدين : ص ٢٤.

وإن كان هناك تكليف بالمعارف النظرية فى العلوم العقلية والأحكام الشرعية فهو بإيجاب الشرع[1].

ويتجلى هذا المذهب فى موقف الغزالى الذى يقول «ندّعى أنه لو لم يرد شرع لما كان على العباد معرفة الله تعالى وشكر نعمته، خلافا للمعتزلة حيث قالوا إن العقل بمجرده موجب»[2].

الواجب بين المعتزلة والأشاعرة :

ومن هنا يتضح لنا أن الاختلاف فى المذهبين ناتج من فهم أنصار كل مذهب لمعنى الواجب.

ويعبر الغزالى عن وجهة نظر الأشاعرة فى الواجب بقوله: المخصوص باسم الواجب مافى تركه ضرر ظاهر[3]، والعقل عنده لا يوجب شيئا عبثا أو لا فائدة منه، وهو يتساءل عن الفائدة من النظر حيث إنه يرفض توقع الثواب، فهو عنده حماقة ، فيقول «ومن أين علمتم أنه يثاب على فعله بل ربما يعاقب على فعله، فالحكم عليه بالثواب حماقة لا أصل لها ؟»[4].

ثم إنه هنا يقع فى تناقض عندما يرد ورود الخاطر عند المعتزلة بأن هناك ربا يجب شكره على نعمه، ويجب التحرز من المضار وترقب الثواب، فيقول «نحن لاننكر أن العاقل يستحثه طبعه من الاحتراز موهوما ومعلوما فلايمنع من إطلاق اسم الإيجاب على هذا الاستحثاث»[5].

فهو كان قد أقر أن الواجب هو مافى تركه ضرر ظاهر، وهنا يقول بإمكان الواجب فى الظن أو الوهم، ثم يشرع فى تفنيد آراء المعتزلة بأن الله يثيب فاعل النظر فى معرفته، ويقول ربما عاقبه على هذا النظر، وهنا طبعا افتراق لنظرة كل من الأشاعرة والمعتزلة لنظرة كل منهما للإله فهل يعاقب الإله العادل من يشكر نعمه؟

---

(١) البغدادى : أصول الدين : ص ٣١.

(٢) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد : ص ٨٥ - ٨٦.

(٣) المصدر السابق : ص ٧٤.

(٤) المصدر السابق : ص ٨٦.

(٥) المصدر السابق : ص ٨٦.

فيقول الغزالى ربما غير مطلوب منه اشتغاله بالنظر لما فيه من تعب ومشقة، ويكون هذا الإله قاصدا إراحته وإمتاعه بملذات وشهوات فقط[1]. وهذا مايرفضه المعتزلة من حيث إنهم يغلبون التضحية بمنفعة أو متعة قريبة فى سبيل متعة ومنفعة أعظم، قد تكون روحية، أو عقلية ولو بشئ من التعب.

ثم إن الغزالى بتجويزه أن الله يمكن ألا يطلب منا النظر ينقض إيجابه للنظر. كما أنه فى محاولته البرهنة على أن الموجب للنظر هو الله تعالى لم يبرهن عقليا على ذلك بل أنه رهن الإيجاب بالترجيح، وأن المرجع هو الله، فالله تعالى هو الموجب، فكان ذلك مصادرة على المطلوب، مع أنه يحاول أن يستدل على أن الله هو الموجب فيقول «وقد بينا أن ترجيح جانب الفعل على الترك بدفع ضرر موهوم فى الترك أو معلوم وإذا كان هذا هو الموجب فالموجِب هو المرجح وهو الله تعالى»[2].

ثم يقول الغزالى «فمن أين عرف العبد أنه مستحق لهذا المنصب؟»[3]- النظر فى معرفة الله تعالى – ويكون الضامن عند المعتزلة هو بعثة الرسل المصححة للمسار الذى يسلكه المكلف، فإلى جانب الخاطر الذى يرد عليه كلطف من الله تعالى تكون بعثة الرسل التى تؤكد له ماقد وصل إليه بعقله وهى واجبة على الله للمكلف من حيث كانت مصلحة له ولطفا مثلها مثل كمال العقل تماما.

ربما يكون فى ذلك مجال لاعتراض الكثيرين على إيجاب المعتزلة الواجب على الله تعالى فيقال أن المعتزلة «تمادوا فى بعض الأحيان حتى جعلوا من الإنسان ندا لله تعالى فى الواجبات والحقوق، وساووا بين العبد وربه حتى لم يعد هناك مجال لفضل وتفضيل بل هو حق يؤخذ وواجب يؤدى»[4].

وهذا بالطبع غير صحيح فى حق المعتزلة الذين قاموا على أساس من تنزيه الله تعالى – ﴿ليس كمثله شئ﴾[5]- وكذلك دائما يفرق المعتزلة بين الله تعالى – كواجب لذاته

(١) المصدر السابق : ص ٨٧

(٢) المصدر السابق : ص ٨٧

(٣) المصدر السابق : ص ٨٦.

(٤) على فهمى خشيم : النزعة العقلية عند المعتزلة : ص ٦٨.

(٥) سورة الشورى آية: ١١.

.. والإنسان كواجب بغيره - حتى فى استدلالهم بالشاهد على الغائب فهم يفرقون بينهما دائما على أساس عقلى وضعوه مسبقا.

ولا ننسى أن الواجب عند المعتزلة لايفترق من حيث كونه واجبا، وذلك لأن الواجب صفة عقلية لفعل معين سواء كان هذا الفعل إلهيا أو إنسانيا، فهو واجب عند كل منهما إذا اتصف بالوجه المخصوص الذى يخصصه بصفة الوجوب. فالحقائق «لاتختلف فى الشاهد والغائب عند الدلالة على أن حقيقته لاتختلف وتلك الجملة تبين فى حقيقة الواجب أنهالاتختلف»[1].

ولكن هناك اعتبار للفرق بين الواجب الإلهى والواجب الإنسانى، وفى ذلك يقول القاضى «إن الوجه الذى له يجب الواجب غير الوجه الذى له يحسن من الموجب، وقد بينا أن الإيجاب فعل الموجب والواجب فعل المكلف الذى أوجب عليه وألزم، وأحدهما منفصل فلا يمنع اختلاف حكميهما بل الواجب فى كل واحد أن يعتبر بنفسه»[2].

وكذلك لاننسى نظرة معظم المعتزلة لله تعالى المنزه عن فعل القبيح بالرغم من قدرته عليه، وهذا فى رأيى قمة التقديس والتنزيه، فالواجب عنده منزه عن الأغراض منزه عن النقص . فهو تعالى قادر «على سائر ضروب الأفعال من حسن وقبيح وواجب وماهو فى حكم المباح، ولولا ذلك لكان فى ضروب الأفعال مالا يقدر عليه وهذا ينقض كونه قادرا بل إذا كان قادرا فهذا الحكم فيه واجب ... فالذى هو القبيح ينفى عنه بكل حال»[3].

ولكن كيف يكون الواجب عقليا، بمعنى أنه ليس بإيجاب موجب ويكتسب وجوبه من ذاته، ثم يقولون بعد ذلك أن النظر هو أول ما أوجب الله تعالى على المكلف؟ ويرد القاضى عبد الجبار بقوله «الذى يخبره فى هذا الباب أن يكون واجبا بإيجابه تعالى، من حيث أعلمنا وجوبه ووجه وجوبه، أو تصب لنا الدلالة على ذلك من حالة وجعلنا بحيث يجب علينا الواجب ويقبح منا القبيح ونستحق فيها المدح والذم والثواب والعقاب وهذا معقول»[4].

---

(١) القاضى : المغنى : الجزء الرابع عشر : الأصلح : ص ١٣.

(٢) المصدر السابق : ص ٢٩.

(٣) القاضى : المحيط بالتكليف : ص ٢٤٣.

(٤) القاضى : المغنى : جـ ١٤ : الاصلح : ص ١٤.

ويشترط القاضى شرطا مرتبطا بإيجاب الله النظر علينا وهو أنه يريد ذلك النظر فالله تعالى لابد «من أن يريد منا النظر والمعرفة ليصح كونه موجبا لهما؟»[1].

وبعد أن أقر المعتزلة بايجاب النظر عقلا فى معرفة الله سبحانه نود أن نعرف مالنظر؟

الأصل فيه أن النظر لفظة مشتركة بين معان كثيرة قد يذكر ويراد بها تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئى التماسا للرؤية، وقد يذكر ويراد به الانتظار، وقد يذكر ويراد به العطف والرحمة، وقد يذكر ويراد به المقابلة ، وقد يذكر ويراد به التفكر بالقلب، كما أنه إذا قيد بالقلب لا يحتمل إلا التفكير ثم إن النظر بالقلب له أسماء من جملتها : التفكير والبحث والتأمل والتدبر والرؤية وغيرها »[2].

ولكن ما النظر بالقلب؟ حقيقة ذلك عندهم »الفكر لأنه لاناظر إلا مفكر ولا مفكر إلا ناظر بقلبه، وبهذا تعلم الحقائق. والفكر هو تأمل حال الشئ والتمثيل بينه وبين غيره أو تمثيل حادثة من غيرها، وهذا مما يجده العاقل من نفسه إذا فكر فى أمر الدين والدنيا »[3] وقد اعتبر ابن خلدون الفكر الميزة التى ميز الله بها البشر عن سائر الحيوانات وعرفه بأنه «هو التصرف فى تلك الصور وراء الحس وجولان الذهن فيها بالانتزاع والتركيب وهو معنى الأفئدة فى قوله تعالى ﴿وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة﴾ والأفئدة جمع فؤاد وهو هنا الفكر »[4].

فالإنسان يعرف أنه يفكر« لأنه يعقل الفرق بين أن يكون ناظرا وبين سائر ما يختص به من الأحوال»[5] وهذه عودة لكمال العقل الذى يعرف به الواحد من حال نفسه، فهو بكمال عقله يعرف أنه يفكر، فالواحد منا «يجد نفسه مريدا للشئ ويعلم ذلك من حاله باضطرار كما يعلم من نفسه أنه معتقد ومشته ومفكر، وما هذه حاله يستغنى فى إثباته عن الدلالة وإنما يحتاج إلى التأمل في الفصل بينه وبين مايلتبس به من أحوال الحى إلى التأمل»[6].

(١) القاضى : المغنى : جـ ١٢، النظر والمعارف : ص ٤٨٧.
(٢) القاضى : شرح الأصول الخمسة : ص ٤٤ ، ٤٥.
(٣) القاضى : المغنى : جـ : رؤية البارى : ص ١٢.
(٤) ابن خلدون : المقدمة : ص ٣٩٠.
(٥) القاضى : المغنى : جـ ١٢ : النظر والمعارف : ص ٥.
(٦) القاضى : المغنى : جـ ١٢: النظر والمعارف : ص ٣٥٨.

فيم يفكر العاقل ؟

إنه يجد نفسه مفكرا فى أمور الدنيا مثل العلاج والتجارة وما إلى ذلك من الأشياء الحياتية، ويفكر أيضا فى أمور دينية الغرض منها الوصول إلى المعرفة الحقة حتى يتوصل بهذه المعرفة إلى العمل الذى يفوز به بثمرة التكليف، فالعلم عند المعتزلة له غرض عملى. فالإنسان يفكر لكى يعمل بما يصل إليه من المعرفة، ومنتهى مايبغيه من هذه المعرفة هو اجتلاب المنافع ودفع المضار عن نفسه، وهذا هو ثمرة التكليف، فالعلم عندهم هو الموصل إلى هذه الثمرة فمن عمل بما علم فاز بها. فليس «المقصد من التكليف سوى الإيصال إلى تلك المنافع»[1].

وهذه الأمور الدينية هى مايعنيه المعتزلة فى مجال المعرفة، وهى تنقسم عندهم إلى قسمين «أحدهما النظرفى الشبة لتحل، والثانى النظر فى الأدلة ليتوصل بها إلى المعرفة[2]».

إذن فالواحد منا يجد من نفسه مفكرا، وأنه يختص بهذه الحالة فى بعض الأوقات دون بعض، وهذا فينا بالضرورة، ولكن عملية التفكير نفسها ليست باضطرار بمعنى أنها ليست فينا بل منا.

فالفكر فينا بإيجاب الخلقة. وعملية التفكير تحدث منا عندما ننظر ونفكر ونستدل.

وقد وضع المعتزلة عدة شروط لكى يقوم الإنسان بالتفكير والاستدلال، أولها أن المفكر بداية يقوم بهذه العملية عندما يجوّز أن الشئ إما أن يكون على صفة، أو على غيرها على سبيل الظن فهذا الظن، أو الشك هو ما يستحثه على القيام بالتفكير حتى يعرف حقيقة الشئ.

وذلك يتم بمقارنة هذا التجويز ليعرف أيهما يرجح[3].

---

(١) القاضى : المحيط بالتكليف : ص ١٥.

(٢) القاضى : شرح الأصول الخمسة : ص ٤٥.

(٣) القاضى : المغنى : الجزء الثانى عشر : النظر والمعارف : ص ١٢.

أما الشرط الثانى فهو أن يكون المفكر عندما ينظر يكون مفكرا لغرض آخر سوى التفكير ألا وهو حدوث العلم عند هذا التفكير، مثله فى ذلك مثل الإرادة بالنسبة لاختيار الأفعال[1].

ماعملية التفكير ؟

أو بمعنى أصح كيف يفيدنا التفكير فى تحصيل المعارف أو العلوم؟ هل هو نوع من «التذكر» للمعارف التى قد سبق لنا معرفتها أم أنه مجرد «عادة» يحصل عندها العلم. أم أنه وجه آخر يقع عنده العلم ويختص به «ويوجبه»

وبالحديث عن كيفية إفادة النظر للعلم نعرض لدفاع المعتزلة عن النظركأداة للمعرفة ضد القائلين بعدم إفادته للعلم أصلا أمثال السمنية.

يعرض الإيجى[2] فى المواقف مواقف المتكلمين من كيفية إفادة النظر للعلم بأنه عند الأشاعرة بالعادة بناء على أن جميع الحوادث حادثة بإجراء العادة.

أما المعتزلة فهو عندهم بالتوليد، بمعنى إيجاب فعل لفاعله فعلا آخر.

أما الإمام الرازى فيرى مذهبا وسطا وهو أنه واجب غير متولد عنه.

وبذلك يسوى الأشاعرة بين مايحصل فينا بالضرورة عن طريق العادة، وبين مايحصل منا بالنظر فى كيفية وقوع الإفادة وهذا دليل على عدم اتساق آرائهم فى المعرفة.

فمن البديهى أن يكون مايحصل العلم عنده بالضرورة مثل العلم بالأخبار مثلا غير الذى يحصل بالاستدلال فى كيفية الحصول، وإن كان الاثنان عقليين عند المعتزلة لكن مايعرف بالضرورة له طرق غير مايعرف بالاستدلال.

وقبل أن نتكلم فى كيفية حصول العلم بالنظر نريد أن نعرف: لماذا رفض المعتزلة فكرة التذكر[3] فى حصول العلم؟

---

(١) المصدر السابق : ص ٩.
(٢) الإيجى : المواقف : ص ٢٧.
(٣) الإيجى : المواقف : ص ٢٧.

رفضها المعتزلة لرفضهم نظرة أفلاطون لعالم المثل، لأنهم يرون أن كون المعرفة فى النفس وظهورها بواسطة التأثيرات الخارجية سيجعل من المعرفة معرفة اضطرارية لادور للإنسان فيها[1].

ولكن ليس هذا فقط ماجعل المعتزلة ترفض كون النظر تذكرا، ولكنهم يفرقون أساسا بين أن أفكر فى أصول أدلة وبين أن أتذكر شيئا علمته من قبل، فهناك شئ آخر أو وجه آخر أضيف إلى عملية التفكير لم يكن موجودا فى عملية التذكر وهو أننا ننظر فى أصول الأدلة وهذا مفتقد فى التذكر.

وفى ذلك يقول القاضى «لأنه قد يحصل ذاكرا أو متذكرا ولا يكون مفكرا، وقد يكون مفكرا ولايحصل متذكرا، ألا ترى أن من يذكر ما أكله بالأمس يفصل بين حاله فى هذا التذكر وبين حاله إذا فكر فى إثبات الأعراض، ويعلم أنه يطلب بالتذكر العلم بما قد كان عالما به ،ويطلب بالتفكر هل الأعراض ثابتة أم لا؟»[2].

وكذلك يفسر الإيجى[3] رفضهم لفكرة التذكر بأنه مستلزم علة فارقة وهذا أيضا يبرهن على أن التذكر فينا بالضرورة أما النظر – الفكر والاستدلال –فلا.

إذن رفضت المعتزلة كون الفكر تذكرا كما ذهب أفلاطون وكونه يحصل فينا بالعادة حسب قول الأشاعرة، وارتضت أن يكون العلم الحاصل بالفكر حدث بإيجاب التوليد.

ما التوليد؟

تعنى هذه الكلمة الشئ الكثير فى فكر المعتزلة ومجالات أبحاثهم المختلفة، فالتوليد عندهم المفتاح الذى فتحوا به مجالات الحرية الإنسانية، وكذلك أكدوا به النظام الذى أرساه الله تعالى فى كونه من قوانين ثابتة واجبة الحدوث، إذا وجد وجه وجوبها.

فالإنسان عند المعتزلة فاعل لأفعاله بحسب قصده ودواعيه[4] ومن هذه الأفعال ماهو مباشر وماهو غير مباشر[5]، فهناك من الأفعال مايبتدأ ومنها مايكون بسبب فعل

---

(١) ألبيرنصرى : فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين : جـ ٢ ص ٣٧.

(٢) القاضى عبد الجبار: المغنى : جـ ١٢ النظر والمعارف : ص ٧ ، الجزء التاسع : التوليد : ص ١٢٥، ١٢٦.

(٣) الإيجى : المواقف : ص ٢٧.

(٤) القاضى : المحيط بالتكليف : ص ٣٨١، النيسابورى : ديوان الأصول : ص ٢٩٧.

(٥) القاضى : المغنى جـ ٩ : التوليد ص ١٢٤ : ١٣٨.

آخر فهى متعدية فيكون هذا الفعل الثانى متولدا عن الأول الذى يعتبر سببا له، وهذا هو الفعل المتولد وإن كان كل منهما ينسب إلى الفاعل[1].

وهناك من يقول أن الفعل المتولد «كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد إليه والإرادة فهو متولد، وكل فعل لايتهيأ إلا بقصد ويحتاج كل جزء منه إلى تجديد عزم وقصد إليه وإرادة له فهو خارج عن حد المتولد داخل فى حد المباشر»[2] وهو قول الإسكافى.

وهذا بالطبع غير متسق مع مذهب المعتزلة لأن أساس الحرية الإنسانية هو الإرادة وبهذا يكون الإسكافى قد حصر الفعل المتولد فيما يقع عن غير إرادة وهناك كثير من الأفعال يقع عن إرادة ومع ذلك يكون متولدا عند المعتزلة فلا يشترط أن يكون عن غير إرادة وربما يكون ماقصده الإسكافى هو ما يحدث بإيجاب الخلقة فى الأشياء.

وهم فى هذا يفرقون بين مايقع فى محل القدرة وبين مالا يقع فى محل القدرة[3]. واختلفوا فى: هل يكون المتولد هو كل ماخرج عن محل القدرة أم أنه من الممكن أن يكون متولدا، ومع ذلك يكون فى محل القدرة. وقال بالقول الأول الجبائى وقال بالثانى القاضى عبد الجبار والنيسابورى.

وكذلك اختلفوا فى كيفية إضافة الفعل إلى الفاعل، فهل هو بالطبع أم بإيجاب الخلقة أم بإيجاب السبب[4].

القائلون بالطبع أمثال الجاحظ وثمامة ويحكى عنهم البغدادى بقوله «ووافق ثمامة الجاحظ فى أن لافعل للعباد إلا الإرادة وأن سائر الأفعال تنسب إلى العباد على معنى أنها وقعت منهم طباعا وأنها وجبت بإرادتهم»[5].

أما القائلون بإيجاب بالخلقة مثل النظام فزعموا أن «المتولدات كلها أفعال الله تعالى بإيجاب الخلقة»[6].

---

(١) القاضى : المغنى : جـ ٩ : التوليد : ص ٣٧.
(٢) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : جـ ٢ : ص ٩٣.
(٣) النيسابورى : ديوان الأصول : ص ٣٩٠.
(٤) القاضى : المحيط بالتكليف : ص ٣٨٠.
(٥) البغدادى : الفرق بين الفرق : ص ١٦٠.
(٦) المصدر السابق : ص ١٣٩.

ويرفض القاضى هذه التفسيرات لإضافة الفعل المتولد إلى الفاعل ويقول «إنه لا فرق بين أن نجعل الإرادة واقعة بالطبع وبين أن نجعل المراد واقعا بالطباع إذ حال أحدهما حال الآخر. ألا ترى أن الذى أداه إلى ذلك أنه عند حصول الإرادة لابد من وقوع ذلك ومعلوم عند حصول الداعى لابد من حصول الإرادة»[1].

وكذلك يرفض تفسير النظام لأنه يلزم عليه «أن لا يكون الله تعالى فاعلا لشئ من الأعراض أصلا أو على جهة يتعلق به الاختيار، ويستحق المدح عليه وهذا يخرجه عن أن يكون منعما بالحياة والشهوة وغيرها من أصول النعم، ويؤدى إلى تعذر التعلق بالمعجزات من القرآن وغيره»[2].

ولكنى أرى فى رأى النظام والجاحظ بالرغم من تكفير المعتزلة لهما- لهذا القول- أرى فى كليهما روحا اعتزالية الغرض منها عند الجاحظ أن يكون الإنسان مريدا للفعل ولكنه لم يجد للمشكلة حلا فهو يرى فى الكون نظاما وقانونا عاما، وفى نفس الوقت أننا ننسب الأفعال إلينا فجمع بينهما بالإرادة منا والطبع فى الشئ.

أما النظام فنفس الشئ رآه فى الكون، هذا النظام الذى لا يشذ إلا لحدوث معجزة يجب أن يكون قد خلق الله تعالى كل ما فى الكون على طبيعة خاصة التى يتميز بها خلقه دون غيره ويكون له قانونه الخاص به بما فى ذلك الإنسان.

وبعد أن رفض القاضى قول القائلين بالطبع، والقائلين بإيجاب الخلقة أورد رأيه الخاص الذى نعتبره حلا للعلاقة بين النظام الذى يسود الكون والحرية الإنسانية بإثبات أن المتولد من الأفعال للإنسان يتولد بإيجاب سببه، بمعنى أنه عندما يوجد السبب يوجد المسبب[3]- الفعل المتولد-.

فالفعل المباشر يوجد دون واسطة وله سببه، والفعل المتولد يوجد بواسطة وله سببه الذى يوجبه، وما جعل القاضى يرفض القول بالطبع أن القائلين به لم يوجبوا الموجب إلى

---

(١) القاضى: المحيط بالتكليف: ٣٨٥.

(٢) المصدر السابق: ص ٣٨٦.

(٣) الأشعرى: مقالات الإسلاميين: ص ٩٧ جـ٢، النيسابورى: ديوان الأصول: المقدمة ، ص ٣.

فاعل هذا الموجب وهو ما يرفضه معظم المعتزلة وخاصة القاضى والجبائى[1] اللذين ردا الموجب إلى فاعل الموجب وأنه متعلق به ويقف على أحواله ودواعيه.

فيكون الموجب هو السبب للفعل الآخر فإذا كان هذا الفعل الأول من فعل العبد ينسب الفعل الثانى إليه، فكل «ما كان من جهة العبد حتى يحصل فعل آخر عنده بحسبه واستمرت الحال فيه على طريقة واحدة فهو فعل للعبد وما ليس هذا حاله فليس بمتولد ولا يضاف إليه على طريق الفعلية»[2].

والدليل على صحة نسبة المتولد من الأفعال إلينا «أن الذم يتوجه على المتولد من الأفعال كما يتوجه على المبتدأ»[3].

ويوجز القاضى عملية التوليد فى هذه العبارة «الطريقة التى بها نعرف أن الشئ يولد أن يحصل غيره بحسبه، وأمارة تولده أن يحصل بحسب غيره فكل ما ثبت فيه هذا الوجه حكمنا بأنه متولد وما ليس هذا حاله أخرجناه عن هذه الجملة وأمارة ما يتعذر فعله هنا إلا بسبب هو أن لا يتمكن من فعله إلا عند فعل آخر يوقعه بحسبه إذا زالت الموانع»[4].

وقد قسم المعتزلة الأفعال من حيث كونها متولدة أو مباشرة إلى ثلاثة أقسام. وكان أساس التمييز هو مدى ارتباط إيجاب السبب بالمسبِّب وذلك لأن فى أفعالنا عند المعتزلة «ما لا يصح منا أن نفعله إلا بسبب وفى أفعالنا ما يصح أن نفعله ابتداء وبسبب وفيها ما لا يصح أن نفعله إلا مبتدأ دون أن يقع بسبب»[5].

والعلم عند المعتزلة من النوع الثانى الذى هو ابتداء وبسبب[6].

ولما كان النظر هو الاستدلال بالأدلة كما سبق فإنه يكون مبتدأ إذا تذكر الاستدلال فيحصل العلم عنده ابتداء واستدلوا على ذلك بأن «المتنبه من رقدته إذا تذكر الاستدلال

---

(١) الأشعرى: مقالات الإسلاميين: ص ٩٧ جـ٢.

(٢) القاضى: المحيط بالتكليف: ص ٣٨٠، ٣٨١.

(٣) المصدر السابق: ص ٣٨٣.

(٤) المصدر السابق: ص ٣٨٩.

(٥) المصدر السابق: ص ٣٩١.

(٦) القاضى: المغنى: التوليد جـ٩: ص ١٢٥.

صح أن يفعل العلم ويبتدئه من غير نظر، لأنه لو فعله عن نظر لوجب أن يجد ذلك من نفسه ولو وجب ألا يحصل له فى تلك الحال العلوم أجمع إلا على الترتيب الذى حصل فى الابتداء وقد علمنا فساد ذلك»[1].

فالقاعدة العامة فى النظر عندهم أنه يولد العلم وما هذه الحالة إلا استثناء.

كيف يتولد العلم عن النظر؟

أو بمعنى آخر مدى انطباق نظرة المعتزلة لحصول العلم عن النظر مع نظريتهم فى التوليد، وذلك بعرض آرائهم وردهم على آراء المخالفين فى كيفية حدوث العلم عن النظر. فالفعل المتولد عندهم هو «الذى يقع بحسب فعل آخر حتى أنه ربما تعذر إيجادنا له إلا كذلك، وربما صح ولكنه إذا وقع وقع على هذا الحد، وما تتعذر إليه الإشارة إلى شئ يقع هذا بحسبه لجعله واقعا ابتداء»[2].

وهذا هو ما يرونه فى النظر والعلم. فهناك فعلان فعل أول النظر، وفعل ثان العلم. والأول هو السبب الموجب لحصول الثانى، ويستدل المعتزلة على أن النظر مولد للعلم بأن النظر فى الدليل يعقبه اعتقاد المدلول على طريقة واحدة إذا لم يكن هناك منع وأنه لا يحصل اعتقاد غير المدلول وهو نفس ما يحدث لجميع المتولدات[3]، وهم بذلك يقيسونه على وجوب وقوع التصرف بحسب القصد والداعى بأنه فعل للفاعل[4].

وكانت هذه الطريقة التى ارتضاها القاضى فى سبيل البرهنة على أن النظر مولد للعلم، ولذلك فقد عارض أبو على من أننا كما نفزع «إلى الحواس فى العلم بالمدركات فكذلك نفزع إلى النظر فى العلم بما يعلم باكتساب فيجب أن يدل ذلك على أن النظر إما طريق للعلم أو موجب له فإذا فسد كونه طريقا لم يبق إلا أنه موجب»[5].

---

(١) المصدر السابق: جـ٩ التوليد: ص ١٢٥.

(٢) القاضى: المحيط بالتكليف: ص ٣٩٢.

(٣) القاضى: المغنى: جـ١٢: ص ٧٧.

(٤) النيسابورى: ديوان الأصول: ص ٢٩٧.

(٥) القاضى: المغنى: جـ١٢ النظر والمعارف: ص ٩٥.

لأن مجرد الفزع إلى النظر لا يجعل ذلك موجبا لتوليد العلم، فربما يولد الظن. وكذلك عارض دليله القائل «لو لم يولد العلم لم يأمن من جميع ما يحصل عن النظر من الاعتقادات أنه جهل وليس بعلم. ولم ينفصل حال الناظر من حال المقلد ومن يعتقد الشئ عند الشبه وفساد ذلك يقتضى كونه مولدا للعلم»[1].

ويرد القاضى هذا الدليل لأن هناك ما لا يولد العلم ويكون علما مثل تذكر الدلالة وكذلك أن العلم يكثر بكثرة النظر فى الأدلة. وليس بكثرة العلم بالأدلة.

ويزيد القاضى فى توضيح نظرته للنظر المولد للعلم بمقارنة حصول العلم عند الإدراك وعند سماع الأخبار بحصوله عن النظر حتى يفرق بين ما يحصل بالعادة - يجرى مجرى الطريق- وما يوجب عنده الإدراك، وبين ما يوجب بالتوليد فيقول «أن الأصل فيما قدمناه أن من حق المولد ألا يجوز حصوله على الوجه الذى يولد والمحل محتمل والموانع زائلة إلا ويجب أن يولد»[2].

وفى هذه الحالة يكون المولد كالعلة فى إيجاب المعلول ويكون الفرق بينهما أنه إذا وجدت العلة وجد المعلول لا محالة فلا يكون علة إلا إذا وجد المعلول أما المولد فهو كالسبب من حيث إنه إذا وجد يمكن ألا يوجد المسبب[3].

وذلك غير متوافر فى العلة، فإذا وجبت وجب عند ذلك المعلول وإلا انقضى كونها علة لهذا المعلول.

فالفرق إذن أنه إذا وجدت العلة وجد المعلول أما إذا وجد السبب فقد يوجد المسبب أو لا يوجد إذا كان هناك مانع[4].

إذن فالنظر مولد للعلم بإيجاب السبب وهذا يختلف عن العلم عن طريق العادة - الأخبار- «لا يلزم عليه- الدليل- العلم بخبر الأخبار عند سماع الخبر»[5].

(١) المصدر السابق: ص ٩٣.
(٢) القاضى: المغنى: جـ٩ : التوليد: ص ١٣٤.
(٣) المصدر السابق: ص ١٣٥.
(٤) نفس المصدر: ص ١٦١.
(٥) القاضى: المغنى: جـ ١٢: النظر والمعارف: ص ٨٤.

وهنا يفرق القاضى بين ما طريقه العادة، وبين التوليد. فالعلم عن طريق الخبر لا يتولد عن العلم بالدليل وإلا لكان لا فرق بين أن يعلم الدليل أو لا يعلم قصد المخبر أو عن الإدراك له، «ولأنه لو لم تحصل بعض هذه المعانى لما حصل العلم بالمخبر عنه»[١].

وفى هذه الحالة ينتفى شرط التوليد وهو النظر فى الدليل على الوجه الذى يدل وأن يجرى على طريقة واحدة، وبذلك لاتتعدد الأسباب ويكون السبب واحدا. النظر فى الدليل «إذا تقدم له العلم بأن المسبب الواحد لا يجوز أن يتولد عن أسباب كثيرة»[٢] إذن «ما طريقه العادة لابد من أن ينفصل حاله من حال الموجب»[٣].

وكذلك الحال فى العلم عن طريق الإدراك فهو يفترق عن العلم عن النظر بأن النظر ليس طريقا للعلم والإدراك طريق له «لأن من حق طريق العلم أن يتعلق بالشئ على الحد الذى يعلم عليه»[٤] وهذا وارد فى الإدراك غير وارد فى النظر لأن النظر لا يتعلق بالمدلول. ودليل ذلك أنه «كان لا يمتنع- لو تعلق النظر بالمدلول- أن يبقى ناظرا مدة طويلة ينظر فى الأدلة ولا يعتقد المدلول كما قد يتذكر إلا محال ويتكرر ذلك منه ولا يذكره فى الأغلب»[٥].

كما أن الذى يدل على أن حصول العلم عن النظر يفترق عن الأخبار والإدراك كطريقين للعلم هو أن «العلوم تكثر بكثرة النظر فى الأدلة وتقل بقلته ولا تكثر بكثرة العلم بالأدلة. فلولا أنه مولد للعلم لم يجب ذلك فيه»[٦]. وهذا غير متوافر فى كل من الأدراك والخبر.

هذا عن كيفية حصول العلم عن النظر، أى أنه مولد للعلم وبهذا نصل إلى الصفة التى يصح بها النظر- كونه مولدا- للعلم الذى تسكن إليه نفس العالم فيقول أبو هاشم:

---

(١) القاضى: المصدر السابق: ص ٨٥.
(٢) نفس المصدر: ص ٨٨.
(٣) نفس المصدر: ص ٩٢.
(٤) المصدر السابق: الصفحة نفسها.
(٥) نفس المصدر: ص ٩٢.
(٦) نفس المصدر: ص ٩٣.

«إن سكون نفس الناظر إلى صحة ما اعتقده ومفارقته للجاهل والشاك والظان يقتضى صحة نظره ولذلك يظهر من الناظر ما يقتضى سكون نفسه إلى الحق ومن المخالفين من الاضطراب والمكابرة عند محاجتنا لهم ما يدل على زوال سكون النفس عنهم»[1].

وهذا معناه أن هناك من ينظر ولا يولد عنده العلم وفى هذه الحالة يكون النظر غير صحيح، فهناك نوعان من النظر، ما يكون صحيحا وما لا يكون صحيحا[2].

فإذا ولد العلم وسكنت نفس الناظر إلى ذلك الاعتقاد فإنه يعرف عند ذلك أن نظره صحيح، وذلك باختبار حال نفسه والعلم بأن سكون نفسه يرجع إلى هذا الاعتقاد[3].

وقد أرجع أبو على صحة النظر إلى السلامة من الانتقاض كما سبق أن قال فى العلم، وهى ما عرفت بنظرية الاتساق «إن الذى به نعلم صحة النظر المؤدى إلى العلم بسلامته وسلامة ما يؤدى إليه من الانتقاض»[4].

وقد سبق أن رفض القاضى وأبو هاشم هذه النظرية لعدم تمكين تحققها إلا فى العلم النظرى فقط، وعلى هذا فهى تنطبق على النظر دون العلوم الضرورية، وإن كانت لا تدل فى ذاتها على صحة النظر إنما يصح بكونه مولدا للعلم.

وبعد أن عرفنا أن النظر يوجب العلم بالتوليد وقد ذكرنا من قبل أن الإيجاب يستلزم شروطا إذا وقعت لزم عند ذلك وقوع الموجب فما الشروط الواجب توافرها فى النظر حتى توجب توليد العلم؟

شروط النظر:

لقد قسم الأيجى الأشعرى شروط النظر إلى ما هو مطلق بمعنى ألا يكون نظر بدونه وإلى ما يختص بالنظر الصحيح دون غيره، فيقول «شرط أما مطلقا فبعد الحياة أمران الأول وجود العقل... الثانى عدم ضده فمنه عام وهو كل ما هو ضد للإدراك، ومنه خاص وهو العلم بالمطلوب والجهل المركب به إذ صاحبها لا يتمكن من النظر فيه. وأما النظر

(١) نفس المصدر: ص ٦٩.

(٢) نفس المصدر: نفس الصفحة.

(٣) نفس المصدر: ص ٧٤ – ٧٥.

(٤) نفس المصدر: ص ٧٥.

الصحيح فأمران الأول أن يكون في الدليل دون الشبهة والثاني أن يكون من جهة دلالته فإن النظر في الدليل لامن جهة دلالته لا ينفع»[1].

وهذا ما نجده تقريبا عند المعتزلة، فطبعا العقل هو شرط لأنه لا يتم بدونه نظر لأن العقل عندهم مناط التكليف والنظر تكليف، فلا نظر من مجنون أو صبي كما أنه لا تكليف عليهما.

أما الشرط الثاني فهو أيضا عند المعتزلة «إن النظر لا يصح إلا مع تجويز كون المدلول على الصفة وأنه ليس عليها فيجب أن يقارنه هذا التجويز وقد يحصل ذلك مع الشك وقد يحصل مع الظن وقد يحصل مع الاعتقاد على جهة التبخيت ولا يصح ذلك مع العلم ولا مع الجهل الواقع بالشبهة لأن العالم والجاهل بهذا العلم والجهل يتساويان في أنهما لا يجوزان خلاف ما اعتقداه»[2].

فالشرطان العامان للنظر: الأول العقل، الثاني عدم العلم بالمعلوم أو الجهل التام. ولكن يجب أن يجوز أنه على إحدى صفتين «بل يتعلق بهل هو على صفة أو على ضدها أو ليس هو عليها؟»[3].

شروط النظر الصحيح :

وهي خاصة بالدليل وتعلقه بالمدلول، والدليل «هو ما إذا نظر الناظر فيه أوصله إلى العلمبالغير»[4].

وقد عرفه الباقلاني من الأشاعرة بأنه «... وإنما الدليل في الحقيقة هو ما قدمنا ذكره من الأسباب المتوصل بها إلى معرفة الغائب عن الضرورة والحواس من الأمارات والعلامات والأحوال التي يمكن بها معرفة المستنبطات، وهذا الدليل الذي وصفنا حاله هو الدلالة وهو المستدل وهو الحجة»[5].

والأدلة عند المتكلمين تنقسم إلى «إما عقلية أو نقلية أو مركب منها»[6].

(١) الإيجي: المواقف: ص ٢٨.
(٢) القاضي: المغني: جـ١٢: ص ١٢.
(٣) نفس المصدر: ص ٩.
(٤) القاضي: شرح الأصول الخمسة: ص ٨٨.
(٥) الباقلاني: التمهيد: ص ٣٩.
(٦) د. محمود صبحي: في علم الكلام: جـ١: ص ٨١٦.

فالإيجى مثلا من الأشاعرة يقول «الدليل أما عقلى بجميع مقدماته، قريبة كانت أو بعيدة، أو نقلى بجميعها كذلك، أو مركب منها. والثالث - يعنى المركب منها - هو الذى نسميه بالنقلى لتوقفه على النقل فى الجملة، فانحصر الدليل إلى قسمين: العقلى المحض والمركب من العقلى والنقلى»[1].

ونفس القسمة نجدها عند المعتزلة فيقول القاضى «ينقسم- الدليل- أقساما إذا كان من باب العقليات وإذا كان من باب الشرعيات»[2].

وأصول الأدلة عند المعتزلة ضرورية من كمال العقل فينا، ذلك لأنه لو لم يكن كذلك «للزم أن يكون على كل دليل دليل وهذا يؤدى إلى ما لانهاية له من الأدلة»[3].

والدلالة أربعة «حجة العقل- الكتاب- السنة- الإجماع- ومعرفة الله تعالى لاتنال إلا بحجة العقل»[4].

ويجب أن يتعلق كل دليل بمدلوله، وإلا لم يولد العلم بالمدلول «ليكون بأن يدل عليه أولى من أن يدل على غيره»[5].

ووجه التعلق أن يدل عليه ولايدل على غيره أنه إذا «نظر فى دليل حدوث الأجسام لم يحصل عنده اعتقاد النبوة وإذا نظر فى دليل إثبات الأعراض لم يحدث عنده العلم بإثبات المحدث»[6].

وقد قسم المعتزلة تعلق الدليل بالمدلول إلى أربعة اقسام ثلاثة منها للأدلة العقلية وواحد للأدلة الشرعية، ويقوم النيسابورى بشرح هذه الأقسام بقوله: «أن تعلق الدليل بالمدلول يكون على وجوه أربعة:

---

(١) الإيجى: المواقف ص ٤٩.

(٢) القاضى: المحيط بالتكليف: ص ٥٥.

(٣) القاضى: المحيط بالتكليف: ص ١٧.

(٤) القاضى: شرح الأصول الخمسة: ص ٨٨.

(٥) القاضى: المحيط بالتكليف: ص ٥٥.

(٦) القاضى: المغنى: جـ ١٢: ص ٧٧.

أحدها: من حيث الصحة، وذلك كما تقول فى كون الذات قادرا، فإن ما يدل على هذه الصفة إنما يدل من حيث الصحة، وهو أنه لولا كونه قادرا لما صح منه الفعل.

والثانى: أن يدل بطريقة الحسن والحكمة كدلالة المعجز، وهو أنه لولا كون النبى صادقا لما حسن إظهار المعجز عليه.

والثالث: قد يكون بطريقة- الدواعى- والاختيار وذلك سبيل ما تقول فى دلالة الجهل والحاجة وهو أنه لولا كون أحدنا جاهلا محتاجا لما اختار القبيح.

والرابع:... فإنه يدل بطريقة الوجوب وهو أنه لولا كونه محدثا لما وجب مقارنته للحادث»[1].

والقسم الرابع هو ما أثبته القاضى عبدالجبار للعلل من أنه «لولا الحركة لما حصل متحركا وكذلك ما شاكله»[2]. ثم يجعل القاضى كل ذلك فى عبارة واحدة بقوله «ففى هذا تقول لولا المدلول لما وجب أو لما صح أو لما اختير أو لما حسن»[3].

فيجب عندهم أن تنظر فى الدليل المتعلق بالمدلول والذى يؤدى عندهم إلى عدم صحة النظر، أو أن لايولد العلم ألا يكون الناظر ناظرا على الوجه الذى يدل مثل الصبى أو المجنون فإن نظرا فى الدليل يكون نظرهما لا يولد لأنه مفتقد لشرط من الشروط الأصلية، وهو كمال العقل- الاستدلال- أو الخروج من المقدمات بنتائج، فعندهم أن «النظر لايقع من الطفل على الوجه الذى يولد، لأن من حقه أن لا يولد إلا إذا كان الناظر عالما بالدلالة على الوجه الذى يدل»[4].

أى أن يعلم تعلق الدلالة بالمدلول وما يتولد عنه من العلم بالمدلول.

وهنا يتضح الفرق بين العلم الضرورى والمكتسب، فالصبى يمكنه العلم بالإدراكات ويمكنه العلم عن طريق الأخبار، ولكنه لا يمكنه العلم بالاستدلال إلا بعد تمام مرحلة كمال العقل الاستدلالى فيه.

---

(١) النيسابورى: ديوان الأصول: ص ٢٣٩.

(٢) القاضى: المحيط بالتكليف ص ٥٥.

(٣) المصدر السابق: ص ٥٦.

(٤) القاضى: المغنى: جـ ١٢: النظر والمعارف: ص ٧٨.

وثانى أسباب عدم توليد النظر للعلم أن تكون هناك- شبهة قادحة فى الدليل- فقد ينظر العاقل- توافر شرط كمال العقل- ولا يتولد العلم، وذلك بأن يدخل على الدليل الذى ينظر فيه شبهة تخرج كونه عالما بالدليل على الوجه الذى يدل بأن تلغى تعلق الدليل بالمدلول. أما إذا كانت غير مخرجة للدليل من أن يكون الناظر عالما به ففى هذه الحالة يولد النظر العلم[1].

ويفرق القاضى بين الشبهة فى الدليل واللبس فى الإدراك بأن اللبس لا يمنع الإدراك، ولكنه يمنع العلم، أما الشبهة فهى تمنع توليد العلم[2].

وهناك من العلوم ما يحدث باكتساب ولكنه غير متولد عن النظر مثل العلم بالصنائع والحفظ عند الدراسة، فهذه العلوم مكتسبة بتكرار الإدراك وليس بالنظر فى الأدلة. كما أنها «تختلف بأحوال الناس فيه»[3] وهذا لا يتوافر فى النظر لأن الكل لهم نفس الحالة التى إذا بها نظروا فى الأدلة على الوجه الذى يدل يتولد عندهم العلم وهذا سائر على العقلاء بلا اختلاف.

هل يمكن بعد فعل النظر بشروطه ألا يولد فينا العلم؟ أو بمعنى آخر هل بإمكاننا بعد فعل السبب ألا يحدث المسبَّب؟

يعرض الأشعرى قولهم فى الأفعال المتولدة وهل يجوز تركها أم لا يجوز فيقول «واختلفوا - المعتزلة- فى الأفعال المتولدة هل يجوز أن يتركها الإنسان أم لا؟ وهى كنحو الألم الحادث عن الضرب وذهاب الحجر الحادث عن دفعة الدافع على مقالتين -١- فقال قائلون لا يجوز على الأفعال المتولدة الترك وهذا قول عباد والجبائى -٢- وقال قائلون قد يجوز أن تترك الأفعال المتولدة وأن الإنسان قد يترك الكثير من الأفعال فى غيره بتركه لسببه»[4].

---

(١) القاضى: المغنى: جـ ١٢: النظر والمعارف: ص ٧٨.

(٢) المصدر السابق: الصفحة السابقة.

(٣) المصدر السابق: ص ٩٧.

(٤) الأشعرى: مقالات الإسلاميين: جـ٢: ص ٦٦.

ويلخص القاضى ما استقر عليه رأى الفريق الأول فى الفعل المتولد فيقول «المتولدات لا تروك لها... ولأنه إذا لم يكن له ترك فمحال أن يقال أن القادر عليه يجب أن يكون محمولا عليه إذا لم يصح أن ينصرف إلى تركه لأنه يمكنه أن لا يفعل العلم بأن لا يفعل النظر»[1].

أما إذا فعل النظر الصحيح فلابد أن يقع العلم والنظر من الأفعال المتولدة التى تقع فى محل القدرة، فنحن لانستطيع أن نولد العلم فى الغير بمجرد تلقينه العلم[2].

وذلك يرجع إلى أن العلم لا يختص بجهة فالعلم المتولد عن النظر لا يتعدى محل القدرة[3].

وقد فرقوا بين المتولد والمباشر أيضا من حيث اتصالهما بالفاعل، وقد نسب المعتزلة كلا منهما إلى الفاعل من حيث استحقاق المدح والذم لفاعلهما[4].

وفرقوا فى المتولد نفسه بين كونه مقترنا بسببه أو أنه يتراخى عنه ولا يقترن به. فما اقترن بالسبب فهو كالمباشر فى استحقاق المدح والذم «أما إذا تراخى المسبَّب عن المسبِّب فإنه يزول عنه الذم فى المسبَّب لسهوه عنه وجهله حتى لا يعرفه ولا يتمكن من معرفته»[5].

وهذا لا ينطبق على النظر لأنهم فرقوا بين مسبَّب تتجدد أسبابه حالا بعد حال، وبين مسبَّب لا يحدث إلا فى الحال الثانية، فالنظر من النوع الثانى الذى يقترن بسببه ولا يختلف عن المباشر من حيث «إن الكراهة عنه صارفة عن فعله فغير جائز بعد فعل السبب أن يكره المسبب»[6].

وعلى هذا يكون إذا أراد ترك العلم أن يترك النظر، أما إذا فعل النظر الصحيح فالعلم متولد فى الحال الثانية وتكون هذه المهلة التى يجب على الناظر أن يفعل فى معرفة الله تعالى وإلا كان تاركا ما أوجبه الله عليه- المعرفة.

---

(١) القاضى: المغنى: جـ١٢: النظر والمعارف ص ٩٨.

(٢) القاضى: المغنى: جـ٩: التوليد ص ١٣، ١٤.

(٣) القاضى: المحيط بالتكليف: ص ٣٩٢.

(٤) النيسابورى: ديوان الأصول: ص ٣٩٠ وما بعدها.

(٥) القاضى: المحيط بالتكليف: ص ٣٩٣.

(٦) القاضى: المحيط بالتكليف: ص ٣٩٣.

وقد اختلف المتكلمون فى: هل يجب على الله ترك المكلف إلى أن يفعل النظر ويصل إلى المعرفة بالله فتساءلوا «هل يجوز أن يميت الله من علم أنه يؤمن قبل أن يؤمن وقد اختلفت المعتزلة فيمن علم الله أنه يؤمن من الأطفال والكفار أو يتوب من الفساق هل يجوز أن يميته قبل ذلك على مقالتين:(١) فقال قائلون لا يجوز ذلك بل واجب فى حكمة الله ألا يميتهم حتى يؤمنوا أو يتوبوا (٢) وأجاز بشر بن المعتمر وغيره أن يميتهم قبل أن يؤمنوا أو يتوبوا»[١].

وأعتقد أن هذا سؤال خاطئ من الناحية المنطقية، فكيف يكون الله عالما بأنه سيؤمن وليس عالما بأنه سيميته؟ فهنا تعارض فى علم الله، فمعنى أنه أماته قبل أن يؤمن فذلك هو علم الله الأزلى الذى لن يتغير، فإنه لو كان له أن يعيش لما أماته الله ولو كان له أن يؤمن لآمن قبل أن يموت وفى رأيى أن هذا جدل لاطائل من ورائه.

ولكن ما يهمنا فى هذا الموضوع هو: هل من لم يفعل النظر يصبح كافرا عاصيا؟ أى هل يعتبر التكليف العقلى لاغيا للتكليف السمعى؟

بالطبع هذا مرفوض عند المعتزلة، وقد سبق الإشارة إليه عند الكلام فى الأخبار، وربما الذى دعا خصوم المعتزلة إلى إلزامهم بأن الله معذب للناس دون إرسال الرسل قول أبى الهذيل «إنه يلزمه فى الحال الثانية بعد حال معرفته بنفسه أن يأتى بجميع معارف التوحيد، والعدل بلا فصل، وكذلك عليه أن يأتى مع معرفته بتوحيد الله سبحانه وعدله بمعرفته جميع ما كلفه الله تعالى بفعله، حتى أنه إن لم يأت بذلك فى الحال الثانية من معرفته بنفسه ومات فى الحال الثالثة مات كافرا وعدوا لله تعالى، مستحقا للخلود فى النار، وأما معرفته بما لا يعرف إلا بالسمع من جهة الأخبار فعليه أن يأتى بمعرفته ذلك فى الحال الثانية من سماعه للخبر الذى يكون حجة قاطعة للعذر[٢].

والذى ينقض هذا الإلزام هو أن أبا الهذيل قد فرق بين نوعين من التكليف السمعى والعقلى، فهو معترف إذن بالسمعى ولم يرفضه بل إنه ألزم المكلف به فى الحال الثانية، وكذلك أن المعتزلة تنزه الله تعالى عن فعل القبيح والظلم، فهم يرفضون أن يعذب الله

---

(١) الأشعرى: المقالات: الجزء الأول: ص ٣١٦.

(٢) البغدادى: الفرق بين الفرق: ص ١١٢.

الناس على أنهم لم يعرفوه بعقولهم، كما أنهم يرفضون أن يثيبهم الله على طاعات لم يرد بها وجهه تعالى، فهم ربطوا بين العلم والعمل، فمن عمل بلا علم لا يثاب ومن علم ولم يعمل لا يثاب فيقول القاضي «فما لم يعلم المكلف صورة ما قد كلف من الأفعال لا يستحق به ثوابا، بل لا يكفيه ذلك دون أن يعلم الوجه الذى يجب إيقاعه عليه ليستحق به الثواب، فصار عظم الفعل بمكان اقتران هذه العلوم به»[1].

ويعرض القاضي آراء أبي على وأبي هاشم فى الإخلال بالنظر فيقول على لسان الجبائي: «أن مع ترك النظر الأول لايجب عنده أن يفعل ما بعده من النظر ولا أن يترك فيجب ألا يستحق الذم والعقاب إلا فى ترك النظر الأول»[2] ويقول أبو هاشم «أنه لا يستحق جميع العقاب متى أخل بالنظر الأول بل يستحق القدر الذى يرجع إليه وإن عظم من حيث ضيع به سائر النظر، ثم يستحق حالا بعد حال العقاب على الإخلال بكل نظر فى الوقت الذى لو فعله لاستحق ثوابه»[3].

وهنا يأتى الجواب عن السؤال بأنه التفرقة بين افتراض عقلى وبين واقع ملموس - قائم على الدليل العقلي- فالفرض العقلي الذى افترضه المعتزلة أن الإنسان قد خلق على صفة تؤهله لمعرفة الله سبحانه وتعالى، أما الواقع الملموس فهو أنهم لم يجوزوا على الإطلاق خلو أمة أو زمن من داعٍ إلى الله.

وعلى ذلك يسقط السؤال لأنه من المفروض عندهم بإيجاب البعثة على الله أن يبعث الله الرسل للخلق مادام كلفهم وأكمل عقولهم، ولا يجوز على الله الإخلال بالواجب، فعلى ذلك وجب على الله تعالى بعثة الرسل لكل أمة.

والذى يدعونا إلى فعل النظر هو الخوف من ترك النظر، ولهذا الخوف أسبابه المتعددة يذكرها القاضي بقوله «فإن قال: وما سبب الخوف؟ قلنا: تختلف فربما يكون الاختلاط بالناس وسماع اختلافاتهم فى الأديان وتضليل بعضهم بعضا، وقول كل واحد منهم للآخر إن الحق فى جانبي، وإن ما أنت عليه باطل يؤدى إلى الهلاك، فعند هذا يخاف العاقل إن

(١) القاضي: المحيط بالتكليف: ص ٣٤.

(٢) القاضي: المغنى: جـ١٢: النظر والمعارف، ص ١٩٢.

(٣) نفس المصدر: نفس الصفحة.

لم ينظر ولم يتفكر أن يقع فى ورطة ومهلكة، وربما يكون سبب الخوف دعاء الدعاة وقصص القاصين وتخويف المخوفين، وربما يكون ذلك بخاطر من جهة الله تعالى أو من جهة بعض الملائكة، وربما يعتريه الخوف بأن ينظر فى كتاب فيرى هناك مكتوبا لا يأمن أن يكون لك صانع صنعك ومدبر دبرك إن أطعته أثابك وأن عصيته عاقبك، فعند هذه الأسباب أو عند بعضها لابد من أن يخاف من ترك النظر ضرراً»[1].

فالخاطر والداعى من أسباب الخوف التى تجعل العاقل ينظر فى معرفة الله تعالى. وهما سواء فى حصول الخوف عند كل منهما الذى يستلزم النظر بعدهما ويعتبرهما المعتزلة لطفا ومصلحة للعباد تقربنا وتمكننا من اختيار المنافع والبعد عن المضار. ولكن «دعاء الداعى على ما يعينه عليه من جهات الخوف التى يتبينها العاقل أقوى لا محالة من الخاطر مع ما يقترن به، لكن كل ذلك لايقدح فى تساويهما فى باب التخويف الواقع ولايمتنع أن تتفاوت أحوال الأمارات والأخبار وغيرها فيما يحصل من الظن عندهما»[2].

ويفرق المعتزلة بين الداعى بمعنى الغرض أو القصد من فاعل النظر والداعى بمعنى من يدعو للمعرفة بالله تعالى.

فالداعى الأول هو ما يجعلنا ننظر فى معرفة الله تعالى من أنفسنا، وهو مثل الخاطر فى هذه الصفة العقلية الذاتية، فالدواعى «يرجع بها إلى الاعتقادات والظنون، وذلك مما نعرفه من أنفسنا ومن غيرنا لأنا نضطر إلى أن زيدا يعتقد فى الشئ نفعا أودفع ضرر فيكون اعتقاده هذا داعيا إلى الفعل»[3].

وهذا ما يثبت به المعتزلة نسبة الفعل إلى فاعله ولذلك قلّت نسبته إلى الله تعالى لما استحالت عليه المنافع والمضار[4].

أما الاستخدام الثانى فهو يعنى الداعى للمعرفة، أى الرسول أو النبى، وفى هذه الحالة لايمكن أن نجوّز عليه الكذب [5].

---

(١) القاضى: شرح الأصول الخمسة: ص ٦٨.

(٢) القاضى: المغنى: جـ ١٢: النظر والمعارف: ص ٣٩٥.

(٣) المصدر السابق: ص ٢٠٩.

(٤) القاضى: المغنى: جـ ١٤: الأصلح: ص ٤٤.

(٥) القاضى : المغنى : جـ ١٢ : النظر والمعارف : ص ٣٧١.

وكل من الخاطر والداعي بالمعنى الثاني يشتركان في أنهما السبب الأول في فعل النظر في معرفة الله تعالى، ثم لاينطبق ذلك عليهما في سائر الفروع بعد ذلك، فبعد أن يفعل النظر بسببهما يخلو أي نظر بعد ذلك منهما[1].

والمكلف يعرف بالضرورة من حال نفسه أنه خائف مثل معرفته بأنه معتقد أو مريد[2].

فإذا تقرر الخوف في العقل ووجب التحرز من دفع الضرر الناتج عن هذا الخوف عقلا، أصبح النظر واجبا عند دعاء الداعي، وهو في ذلك لايختلف عن الخاطر وعند ذلك يمكن الاستغناء عن الخاطر إذا وجد الداعي، وفي ذلك لم يختلف مشايخ المعتزلة[3].

وعلى هذا يكون التكليف السمعي عقليا أيضا بإيجاب النظر عقلا فيه «فالعاقل إذا تقرر في عقله وجوب كل نظر يخاف من تركه ويؤمل زوال الضرر بعقله، ثم ورد عليه دعاء الداعي فخوفه من ترك نظر بعينه وينبهه على وجوه الخوف وعرّفه الأمارات الناتجة في عقله في هذا الوجه، فلابد أن يفعل العلم بوجوب هذا النظر ... بل لابد من أن يحصل فيه هذا العلم، فتتكامل بحصوله شرائط التكليف، ويلزمه عند ذلك لعلمه بوجوبه»[4].

فالذي أراد المعتزلة الوصول إليه أن يوجبوا السمع عقلا من الناحية العقائدية - أصول الدين - أما ماهو من أصول الفقه والعبادات، فهذا يترتب على أصول العقيدة؛ ولذلك دائما يفرق المعتزلة بين واجب عقلي وواجب سمعي. فالواجب العقلي يدخل فيه النظر في الدين ومعرفة الله تعالى والتصديق برسالاته. أما الواجب السمعي فهو مايترتب على هذا التصديق وهذه المعرفة من أحكام العبادات وما إليها من أصول الفقه وكل منها يختص بوجه وجوب.

(١) نفس المصدر : ص ٣٧٠، ٣٧١.
(٢) نفس المصدر : ص ٣٧٤.
(٣) القاضي : المحيط بالتكليف : ص ١٢٧.
(٤) القاضي : المغني : جـ ١٢ : ٣٧٧.

فالشرعيات لاتعرف إلا سمعا - وهم فى هذا على اتفاق مع الأشاعرة[1]. أما وجه وجوب العقليات فتعرف من جهة العقل[2]. وهنا افترقوا مع الأشاعرة التى ترى أن وجه الوجوب فى العقليات هو أيضا شرعى وإن عرف بالعقل[3].

وعلى هذا يكون الإلزام الذى ألزم به المعتزلة غير منطقى؛ لأنهم لم يعنوا بالتكليف أن الله تعالى مثيب أو معذب بدون إرسال الرسل، بل قصدوا فكرة متكاملة للتكليف، وإن قسم إلى عقلى وسمعى للتفرقة بين واجب عقلى وآخر شرعى.

وبعد أن أثبت المعتزلة إيجاب النظر بالعقل وتوليد النظر الصحيح للمعرفة بالنظر فى الأدلة المتعلقة بالدليل يتساءل المعتزلة: كيف نستدل على وجود الله، وذاته سبحانه وتعالى لاتعرف ضرورة؟ ويقر القاضى أن «كل ذات لاتعرف ضرورة فالطريق إليها لايعدو أحد أمرين: إما أن يكون حكما صادرا عنه، أو فعلا واقعا من قبله، والأحكام إنما تصدر عن العلل والله تعالى ليس بعلة ... فثبت أنه لايجوز أن يكون الطريق إليه حكما من الأحكام، وبقى أن الطريق إليه إنما هو الأفعال»[4].

وبهذا يقوم المعتزلة بتطبيق نظريتهم التى وصلوا إليها فى المعرفة ليصلوا بها إلى المعرفة بالله تعالى، وذلك ماسيتضح - إن شاء الله - من خلال الكلام عن أصلى التوحيد والعدل عند المعتزلة، وكيف طبق المعتزلة آراءهم فى المعرفة، ليصلوا من خلالها إلى معرفة الله تعالى، التى هى الغرض الأساسى من كل مابحثوا فيه؟

---

(١) البغدادى : أصول الدين : ص ٢٤.

(٢) القاضى : المغنى : الجزء الثانى عشر : النظر والمعارف : ص ٣٥٠.

(٣) الشهرستانى : الملل والنحل : ص ٤٩ ، ٥٠ : جـ ١

(٤) القاضى : شرح الأصول الخمسة : ص ٨٩.



الباب الثالث

المعرفة والتوحيد

إن أصل التوحيد هو الأصل الأول من الأصول الخمسة للمعتزلة، وهو الأصل الذى يبحث فى صفاته تعالى وكيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفات ، وخاصة صفة الوحدانية التى هى أخص صفاته تعالى، التى يخالف بها غيره. فيجب له بعدها التنزيه التام عن غيره فهو تعالى ﴿ليس كمثله شئ﴾

فأول مايجب على المكلف عند المعتزلة بعد النظر فى معرفته تعالى هو معرفته تعالى بتوحيده وعدله، وكما سبق فالتوحيد هو معرفة مايجب له تعالى من صفات وما لا يجب . وعلى ذلك سنتناول فى هذا الباب البحث فى الصفات التى أثبتها المعتزلة له تعالى ومانفوه عنه تعالى، ومعرفة ما اختلفوا فيه مع المتكلمين وخاصة الأشاعرة فى هذا المجال، ومعرفة الأسباب التى دعت إلى رميهم بالتعطيل ومدى صحة ذلك عليهم.

كما سنحاول من خلال عرض آرائهم فى مشكلة الذات والصفات معرفة تأثير نظرية المعرفة عندهم على أصل التوحيد، وخاصة فى المشكلات المعرفية المرتبطة بهذا الأصل.

وعلى هذا سنقسم هذا الباب إلى فصلين :

الفصل الأول : دور المنهج العقلى فى مشكلة الذات والصفات عند المعتزلة :

ونتناول فى هذا الفصل النشأة الإسلامية لمشكلة الذات والصفات عارضين للآراء التى تناولت نشأة هذه المشكلة على أنها نتيجة لتأثير بعض العوامل الخارجية، مثل الفلسفة اليونانية والديانات القديمة.

كما سنحاول معرفة دور كمال العقل فينا فى معرفة الصفات من خلال وجود بعض الأفكار الأولية مثل الوجوب والإمكان والعدم والحدوث والكمال والنقص.

وكذلك سنتناول الاتجاه السلبى فى نفى الصفات، محاولين معرفة دور هذا الاتجاه فى الفكر الاعتزالى.

الفصل الثانى : نظرية المعرفة وتعلق الصفة بالموصوف عند المعتزلة :

وسنتناول فى هذا الفصل بعد أن بينا فى الفصل الأول أن المعتزلة لم ينفوا الصفات عنه تعالى، سنتناول تطور آراء المعتزلة فى مشكلة تعلق الصفات لتفادى هجمات الخصوم

التى تركزت فى أنهم عندما وحدوا بين الذات وصفاتها قد ضحوا بمفاهيم الصفات وأصبح عندهم المفهوم من العلم هو المفهوم من القدرة، وهذا ما حاول المعتزلة الدفاع عنه بشتى الطرق ابتداء من محاولة معمر فى نظرية المعانى حتى محاولة أبى هشام الجبائى فى نظرية الأحوال، ومن خلال هذا الفصل سنحاول معرفة دور آرائهم فى المعرفة فى بعض المشكلات التى أثيرت من خلال مناقشة تعلق الصفات بالذات، مثل مشكلة شيئية المعدوم وصفة العلم الإلهى وغيرها ليتضح لنا أنهم كانوا أصحاب منهج عقلى سار فى ثنايا أصولهم.

الفصل الأول

المنهج العقلى ومشكلة الذات والصفات عند المعتزلة

إن أول مايجب على المكلف - كما سبق - هو النظر فى معرفة الله تعالى، ويلى تلك المعرفة معرفة مايستحقه تعالى من صفات وكيفية استحقاقه لها، وهو مايعرف بالتوحيد عند المعتزلة، لأنه من خلال هذه المعرفة يعرف أن من يتصف بهذه الصفات على هذا الوجه من الاستحقاق «يجب أن يكون لاثانى له يشاركه فيما يستحقه من الصفات نفيا وإثباتا»[1].

ومن هنا يتضح مفهوم المتكلمين وخاصة المعتزلة عن «الواحد» وما يجب ومالا يجب له من صفات، فالواحد هو «الشئ الذى لا يصح انقسامه إذ لاتقبل ذاته القسمة بوجه من الوجوه، ولاتقبل الشركة بوجه، فالبارى تعالى واحد فى ذاته لاقسم له، وواحد فى صفاته لا شبيه له، وواحد فى أفعاله لاشريك له»[2].

فالمتكلمون عامة متفقون حول وحدة الذات الآلهية[3]. وهذه الوحدة ناتجة عن تنزيهه تعالى عن كل نقص يمكن أن يشوبه، وكانت هذه هى الفكرة الجوهرية التى قامت عليها أبحاث المتكلمين فى مجال الصفات سواء معتزلة أو أشاعرة، فهو واحد ﴿ليس كمثله شئ﴾[4] وقد قام الأشعرى [5] بعرض لآراء المعتزلة وتصورهم لله تعالى كتفصيل لهذه الآية وتنزيهه عن كل مايتصف به غيره.

فجل مذهب المعتزلة والأشاعرة هو إثبات «الوحدانية» لله تعالى وتنزيهه المطلق عن سائر الأشياء، وكان منهجهم فى ذلك «الاستدلال العقلى». وفى هذا يقول الشهرستانى معبرا عن طريقة الأشاعرة «وقد أقمنا الدلالة على انفراده بأفعاله فلنقدم الدلالة على

---

(١) د. عبد الرحمن بدوى : مذاهب الإسلاميين : ص ٥٨ جـ ١

(٢) الشهرستانى : نهاية الإقدام : تحقيق ألفرد جيوم : ص ٩٠.

(٣) هامش شرح الأصول الخمسة : ص ١٢٨.

(٤) سورة الشورى، آية ١١.

(٥) مقالات الإسلاميين : جـ ١ ص ٢٣٥.

انفراده بذاته»[1]. ويمثله يقول القاضى عبد الجبار معبرا عن طريقة المعتزلة «اعلم أن أول مايعرف استدلالا من صفات القديم جل وعز إنما هو كونه قادرا وما عداه من الصفات يترتب عليه»[2]. وهذا يوضح أن المعتزلة اعتمدوا على الاستدلال العقلى فى معرفة صفاته تعالى.

وكما سبق فى الجزء الخاص بالمنهج، فإن المعتزلة والمتكلمين عامة قد وضعوا عدة مبادئ عقلية أو أفكار رئيسية يبدأون منها كمقدمات يقينية من هذه الأفكار فكرة «الكامل والناقص»، فجاءت نظرتهم لله تعالى على أساس من هذه الفكرة فكل ماهو من صفات الكمال يثبت له تعالى وكل ماهو من صفات النقص يسلب عنه.

وعلى ذلك فقد اتفق «المسلمون من فلاسفة ومتكلمين على اختلاف مدارسهم من جهمية ومعتزلة وأشاعرة وماتريدية وحنابلة بأن الله تعالى متصف بصفات الكمال الثبوتية الواجبة للذاته ، والتى أطلقها البارى على ذاته الكريمة ، حتى أنه نقل عن الإمام ابن تيمية «أن هذه المقدمة مما أجمع عليه العقلاء كافة»[3].

وهذه الصفات هى الحياة ، العلم ، القدرة، الإرادة ، السمع، البصر. ويعتبر هذا صحيحا على مذهب الأشاعرة، فيقول البغدادى «أجمع أصحابنا على أن قدرة الله عز وجل وعلمه وحياته وإرادته وسمعه وبصره وكلامه صفات له أزلية»[4].

أما المعتزلة فيعرض القاضى عبد الجبار مذهبهم فى إثبات الصفات له تعالى بقوله «مايستحق من الصفات فهو الصفة التى بها يخالف مخالفة ويوافق موافقة لو كان له موافق، تعالى عن ذلك. وكونه قادرا عالما، حيا ، سميعا، بصيرا، مدركا للمدركات، وموجودا مريدا، كارها»[5].

---

(١) الشهرستانى : نهاية الإقدام : ص ٩٠

(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول : ص ١٥١.

(٣) عرفان عبد المجيد : دراسات فى الفرق والعقائد الإسلامية : الطبعة الأولى : سنة ١٩٦٧ مطبعة الإرشاد : بغداد : ٢١١.

(٤) البغدادى : أصول الدين : ص ٩٠، الغزالى ، إحياء علوم الدين، ص ١٨٨ : ١٩١، الأشعرى، اللمع ص ١٧ : ٣١، الباقلانى التمهيد ١٥٢.

(٥) القاضى : شرح الأصول : ص ١٢٩.

وهذا إن دل على شئ فإنما يدل على أن إلزام المعتزلة بالتعطيل باطل لأنهم بالفعل أثبتوا لله تعالى صفات أزلية وصفات غير أزلية.

وعند عرض الشهرستانى لمذهب التعطيل ووجوهه المختلفة التى من ضمنها «تعطيل البارى سبحانه عن الصفات والأسماء أزلا»[1] لم يذكر المعتزلة فيهم، وإن كان قد أشار إشارة مبهمة فى الملل فيقول : «ولما كانت المعتزلة ينفون الصفات والسلف يثبتون سمى السلف صفاتية والمعتزلة معطلة»[2].

وقد رماهم كثير من الأشاعرة بذلك، مثل الأشعرى فى مقالاته[3] عند حديثه عن من نفى الصفات عنه تعالى، فيقول عنهم «وقالوا أن الله جل ثناؤه وتقدست أسماؤه لاصفات له، وأنه لاعلم له ولاقدرة ولا حياة ولاسمع ولابصر له ولا عز له ولا جلال له ولا عظمة ولا كبرياء ، وكذلك قالوا فى سائر صفات الله عز وجل التى يوصف بها لنفسه، وهذا قول أخذوه عن إخوانهم من المتفلسفة الذين يزعمون أن للعالم صانعا لم يزل ليس بعالم ولا قادر ولا حى ولاسميع ولا بصير ولا قديم ، وعبروا عنه بأنه عين لم يزل».

ومما يدل على أن هذا افتراء على المعتزلة من جانب الأشعرى أنه هو نفسه أخذ بعد ذلك فى شرح مذهب المعتزلة فى الصفات، فكيف يتكلمون فى صفات قد نفوا أصلا وجودها.

كذلك قد فهم ابن خلدون من مذهب المعتزلة فى الصفات مافهمه الأشعرى من قبل فقد قرر أن أبا الهذيل «اتبع رأى الفلاسفة فى نفى الصفات الوجودية .. ثم جاء إبراهيم النظام وقال بالقدر واتبعوه وطالع كتب الفلاسفة وشدد فى نفى الصفات»[4].

وربما يكون فى كلام الغزالى[5] عن المعتزلة تفسير لهذا الخلط فى فهم آرائهم فى صفاته تعالى، فهو يرى أن من أحكام الصفات أنها زائدة على الذات وأن هذا ما أنكره

---

(١) الشهر ستانى : نهاية الإقدام : ص ١٢٣

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل : جـ ١ ص ٩٥.

(٣) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : جـ ٢ : ص ١٧٦، ١٧٧.

(٤) ابن خلدون : المقدمة : ص ٤٣٣، ٤٣٤.

(٥) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد : ص ٦٥.

المعتزلة، وهنا يكون منصفا للمعتزلة فى أنهم أقروا الصفات ولكنهم أنكروا كونها زائدة على الذات . ولكنه أيضا قرن بين المعتزلة والفلاسفة فى ذلك الإنكار. فهل كان مذهب المعتزلة فى صفاته تعالى مأخوذا عن الفلاسفة، أو عن مصدر خارجى؟ أم أن المشكلة وحلها نبعا من مصدر إسلامى أساسا؟

لقد انقسم الباحثون فى ذلك إلى أقسام حسب فهم الأصول الإسلامية ذاتها. فهناك كثير من الباحثين يعزو تفجير المعتزلة لمشكلة الصفات إلى التأثر بمذاهب «الفلاسفة» بسبب مارماهم به كل من الأشعرى والشهرستانى، الذى يقول فى الملل بعد عرضه لرأى واصل فى الصفات «وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة ، وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالما قادر، ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان هما اعتباران للذات القديمة .. وذلك عين مذهب الفلاسفة »[1].

وكذلك اعتبر أن رأى أبى الهذيل هو نفسه رأى الفلاسفة، فيقول : «أبو الهذيل انتهج مناهج الفلاسفة، فقال : البارى تعالى عالم بعلم هو نفسه »[2] وكذلك يقول عن العلاف «إن قول العلاف: البارى تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته وقادر بقدرة وقدرته ذاته اقتبسه من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته تعالى واحدة لا كثرة فيها بوجه، وأن الصفات ليست وراء الذات معانى قائمة بذاته بل هو ذاته وترجع إلى السلوب واللوازم»[3].

هذا بالإضافة إلى القول السابق لأبى الحسن الأشعرى من أنهم أخذوا هذا القول من إخوانهم الفلاسفة[4].

فكانت هذه العبارات داعية لاعتقاد بعض الباحثين أن المعتزلة أخذوا هذه الآراء عن الفلاسفة ، فمثلا د. ألبير نصرى يرى أن المعتزلة وجدت فى مطالعة الكتب اليونانية الحجج والبراهين التى تدافع بها عن التوحيد ضد المشبهة[5] . كما أنه يرى أن آراء كل من أبى الهذيل والنظام كانت هى نفسها آراء أرسطو[6].

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل : ص ٥٣ جـ ١

(٢) الشهر ستانى : نهاية الإقدام : ص ١٨٠.

(٣) الشهر ستانى : الملل والنحل : جـ ٢ ص ٥٧.

(٣) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : جـ ١ : ص ١٧٧.

(٥) ألبير نصرى : المعتزلة فلاسفة الإسلام جـ ١ ، ص ٥٥

(٦) المصدر السابق : ص ٥٨.

أما الدكتور على مصطفى الغرابى فهو يرى أن أبا الهذيل فى وصفه لله تعالى بأنه «لاتدركه الحواس وكل ماخطر بالبال وتصور بالوهم، فغير مشبه له، لاتراه العيون ولا تدركه الأبصار ولاتحيط به الأوهام ولايسمع بالأسماع » إنه فى ذلك متأثر بالأفلاطونية المحدثة المنزهة للإله عن كل الأشياء»[1]. وكذلك يرى أن رأى أبى الهذيل بأن الصفات الذاتية هى نفس الذات، وليست أمرا زائدا عن الذات، وأن الحمل فى هذه القضية ليس حملا حقيقيا يثبت معنى زائدا على الذات، وأن حقيقة الموضوع هى نفسها حقيقة المحمول جاء «بعد أن عرف هذه المعانى عند فلاسفة اليونان»[2].

هذا بالنسبة لصفات الذات. أما بالنسبة لصفات الفعل فإنه يرى أن فكرة «أن ننظر إلى آثار الله التى أمامنا وننتزع منها صفات خاصة به منشؤها تلك الآثار والأفعال الناشئة عن الله سبحانه «راجعة أصلا إلى الأفلاطونية المحدثة»[3].

وكذلك دعت آراء النظام فى نفى الإرادة الإلهية وقوله: إن الله خلق الأشياء على حسب علمه، دعت بعض المستشرقين إلى رد هذا القول إلى أثر أجنبى.

فهورفتز يرى فى ذلك تأثرا بالمذهب الرواقى الجبرى «وهو يؤيد رأيه مستشهدا بما حكى عن النظام من أن الله لايقدر على فعل الشر ولا على أن يزيد أو ينقص شيئا من نعيم أهل الجنة أو عذاب أهل النار، ويقول أن هذا كله مسايرة لمذهب أهل الرواق وقولهم بالضرورة التى يخضع لها كل شئ والتى تشمل كل شئ»[4].

أما هورتن فيقول : «إن معنى كلام النظام هو أن الله ماهيته علمه وأن خلقه تعقل، هو يرجع هذا إلى رأى أرسطو – ماهية الله علم وخلقه أثر لعلمه ويصدر عنه بالضرورة»[5].

أما الرأى الثانى فيعزو هذه المشكلة إلى أصل «مسيحى» أو أن آراء المعتزلة فيه كانت نتيجة لتأثرهم باللاهوت المسيحى أمثال فون كريمر وماكدونالد وليتسون وشاخت،

(١) على مصطفى الغرابى، أبو الهذيل العلاف : ص ٣٦ ، الطبعة الأولى سنة ١٩٤٩.
(٢) المصدر السابق : ص ٤٠.
(٣) المصدر السابق : ص ٤٩.
(٤) أبو ريدة : النظام : ص ٨٥.
(٥) المصدر السابق، ص ٨٥.

يرون أن تأثير اللاهوت المسيحى كان على يد القديس يوحنا الدمشقى وتلميذه أبو قرة[1] وقد سايرهم فى ذلك الأستاذ زهدى جار الله[2].

وكذلك الأستاذان حنا الفاخورى وخليل الجر يرجعان الرأى القائل بأن الله خير، وأنه مصدر كل خير لايفعل الشر ولايستطيع فعله- إلى اللاهوت المسيحى[3].

وكان الذى دعاهم إلى ذلك هو مشكلة خلق القرآن التى أثيرت فى عهد المأمون، وقد انقسم إزاءها المتكلمون إلى فريقين، الأول يقول بخلق القرآن والثانى يقول بقدم القرآن، وهذا ما دعا ماكدونالد أن يدعى تأثر الأشاعرة بالمسيحية فيقول : «إن القول بأن القرآن غير مخلوق مأخوذ عن اعتقاد المسيحيين بالكلمة السماوية غير المخلوقة التى صدر فى الأب»[4] وهو ما دعا القديس يوحنا أن يقول «إن القول بأن القرآن مخلوق بدعة وزندقة»[5].

وهذه الآراء نبعت من المصادر الإسلامية ذاتها فالشهر ستانى يشبه مذهب أبى الهذيل بمذهب النصارى فيقول :«الله عالم بعلم وعلمه ذاته وإذا أثبت أبو الهذيل هذه الصفات وجوها للذات فهى بعينها أقانيم النصارى»[6].

وكذلك ماجاء على لسان المأمون فى تاريخ الطبرى «أن الناس بقولهم أن القرآن غير مخلوق ضاهوا قول النصارى فى عيسى بن مريم : أنه ليس بمخلوق إذ كان كلمة الله»[7].

ومشكلة خلق القرآن جعلت بعض الباحثين يرجعون نشأة المشكلة لتأثير «اليهودية» وذلك نتيجة لقول اليهود بأن التوارة مخلوقة، فجعل ذلك الكثيرين يربطون بين مذهب المعتزلة ومذهب اليهود فى ذلك.

---

(١) عرفان عبد الحميد : دراسات فى الفرق والعقائد الإسلامية ص ٢٦٤.
(٢) زهدى جار الله : المعتزلة : ص ٢٤، ٢٥.
(٣) حنا الفاخورى ، خليل الجر ، تاريخ الفلسفة العربية : جـ ١ : ص ١٤٣.
(٤) عرفان عبد الحميد : دراسات إسلامية : ص ٢١٥.
(٥) المصدر السابق : نفس الصفحة.
(٦) الشهر ستانى : الملل والنحل : ص ٦٣ جـ ١.
(٧) عرفان عبد الحميد : دراسات فى الفرق والعقائد الإسلامية : ص ٢١٥.

أمثال ابن قتيبة في عيون الأخبار إذ يقول «أول من قال بخلق القرآن هو المغيرة بن سعد العجلي، وكان من أتباع عبد الله بن سبأ اليهودي»[1].

وكذلك الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد يقول «إن بشراً المريسي المرجئي المعتزلي وأحد كبار الدعاة إلى خلق القرآن كان أبوه يهوديا صباغا بالكوفة»[2].

وفي هذا يوافقهما الأستاذان خليل الجر وحنا الفاخوري في أن القول بخلق القرآن نتيجة للتأثير اليهودي على الفكر الإسلامي[3].

كانت هذه هي المصادر الأجنبية الثلاثة التي يتعصب لها بعض الباحثين نتيجة لآراء بعض شارحي الملل في المصادر الإسلامية، أما الحقيقة فسنجدها عند ابن خلدون من أن نشأة مشكلة الصفات كانت نابعة من ظروف إسلامية صرفة فيقول : «وذلك أن القرآن ورد فيه وصف المعبود بالتنزيه المطلق الظاهر الدلالة من غير تأويل في آي كثيرة، هي سلوب كلها وصريحة في بابها فوجب الإيمان بها. ووقع كلام الشارع - صلوات الله وسلامه عليه - وكلام الصحابة والتابعين تفسيرها على ظاهرها، ثم وردت في القرآن آي أخرى قليلة توهم التشبيه مرة في الذات ومرة في الصفات»[4]، ومن هنا جاء الخلاف بين المسلمين. فمنهم من أثبت التنزيه وأول الآيات بما يوافق التنزيه الكامل لله تعالى. ومنهم من أثبت الصفات على ماهي عليه حتى وقع في التشبيه، والتجسيم في بعض الأحيان.

إذن المشكلة أساساً إسلامية قرآنية نابعة من وجود المحكم والمتشابه من الآيات وإلى النزوع إلى التأويل العقلي لهذه الآيات.

ربما يكون هناك تأثير خارجي، ولكن هذا التأثير كان من حيث الرد على المخالفين وإثبات التنزيه المطلق لله تعالى، وإلى هذا ذهب الكثير من الباحثين أمثال الدكتور أبو ريدة الذي يعزو نشأة مشكلة الصفات إلى آيات القرآن[5].

---

(١) عرفان عبد الحميد : دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية ص ٢١٦.

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٣) حنا الفاخوري ، خليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية : ص ١٤٣ جـ ١

(٤) ابن خلدون : المقدمة : ص ٤٢٧.

(٥) هامش تاريخ الفلسفة في الإسلام ترجمة د. أبو ريدة : ص ٧٢ ، ٧٣.

ويظهر كذلك فى رفضه أن يكون النظام فى آرائه فى الإرادة متأثرا بأى من مذهب الرواقيين أو أرسطو. ويقول فى ذلك «والقول بأن النظام عرف مذهب الرواقيين وعمل به إلى هذا الحد هو قول لايعدو أن يكون ظنا، ومذهب الرواقيين الجبرى يناقض أصول المعتزلة مناقضة صريحة، وأيضا فإننا وإن كنا نكاد نثق بأن النظام قد قرأ كتب أرسطو فإن تأثره بمذهبه أمر غير مقطوع به، والنظام أيضا نقض كتابا من كتب أرسطو، ولم يكن مذهب أرسطو محبوبا لدى المسلمين فى أوائل عهدهم به، لأن مذهبه يصطدم بما كان يعتقده المسلمون من حدوث العالم وإحاطة علم الله بكل شئ. ونلاحظ أن رأى النظام فى الإرادة يرتبط بالتنزيه ومبنى على التوحيد»[1].

وهناك من قال أن المشكلة إسلامية لكنها كانت نتيجة لمناقشات الخوارج بخصوص مشكلة مرتكب الكبيرة مثل فنسك ووات[2].

إذن فالمشكلة يمكن اعتبارها ذات نشأة إسلامية قرآنية، تأثرت بالتطور العقلى الذى نشأ فى المجتمع الإسلامى من فهم للعقيدة من خلال تأويل الآيات أو الاعتماد على فهم اللغة. وفى ذلك يقول موسى بن ميمون فى كتابه دلالة الحائرين : «إن التفسير الحرفى للصفات الخبرية هو الذى ساق البعض إلى الاعتقاد بأن الصفات الإلهية لها وجود زائد على الذات وأنها قديمة قائمة بها»[3].

إذن كانت المشكلة هى فهم آيات القرآن، ومحاولة الخروج منها بفهم للعقيدة. ودليل ذلك أن السلف كانوا «يعتقدون أن أسماء الله أزلية، وأن صفاته تعالى أزلية، فقد كان الإمام ابن حنبل يقول إنها غير مخلوقة»[4].

ويعرض الشهرستانى تطور فكرة السلف فيقول : «اعلم أن السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والإراة والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والجود والإنعام والعزة والعظمة، لايفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل. بل

(١) أبو ريدة : النظام : ص ٨٦.

(٢) عرفان عبد الحميد : دراسات فى الفرق والعقائد الإسلامية ص ٢١٨.

(٣) المصدر السابق : ص ٢١٨.

(٤) زهدى جار الله : المعتزلة، ص ٦٢.

يسوقون الكلام سوقا واحدا، وكذلك يثبتون صفات خبرية مثل اليدين والرجلين، ولايئولون ذلك»[1] ثم يبين أن من هذه الفئة ظهرت المشبهة والمجسمة الذين تمادوا فى إثبات هذه الصفات إلى أن جاء الأشعرى الذى انحاز لطائفة، وقام بتأييد عقائد السلف بالبراهين الأصولية والحجج الكلامية[2]. فالمشكلة بدأت من خلال تأويل للآيات المتشابهة فى القرآن الكريم[3].

كانت هذه محاولة لمعرفة نشأة مشكلة الذات والصفات فى الفكر الإسلامى، أما الآن فعلينا معرفة المشكلة من خلال آراء المعتزلة فيها، بمقارنتها بآراء الأشاعرة لمعرفة أيهما كان أقرب إلى اتباع المنهج العقلى فى هذه المشكلة، وما أدى بالمعتزلة إلى القول بمقالات جديدة لم تكن معروفة على الساحة الإسلامية.

فقد قدم شيوخ المعتزلة نظريتهم فى الصفات على أساس أنها ليست معانى قديمة أو محدثة، فيقول ابن المرتضى : «فقد أجمعت المعتزلة على أن للعالم محدثا قديما قادرا حيا لا لمعان ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر، غنيا واحدا لايدرك بحاسة، عدلا حكيما لا يفعل القبيح ولايريده»[4] . على عكس من الأشاعرة الذين أثبتوا أن الصفات معان قديمة قائمة بذات الله تعالى، فيقول الغزالى :«إن الله تعالى عالم بعلم، حى بحياة، قادر بقدرة، مريد بإرادة، ومتكلم بكلام وسميع بسمع، وبصير ببصر، وله هذه الأوصاف من هذه الصفات القديمة»[5].

وحول هذا الاعتقاد دارت آراء المعتزلة، وإن اختلفت العبارات للوصول إلى تثبيت هذا الاعتقاد ابتداء من واصل بن عطاء وانتهاء بالقاضى عبد الجبار، مرورا بالسلب عند أبى الهذيل والنظام، ونظرية المعانى عند معمر، والتوحيد بين المسمى والتسمية عند أبى على الجبائى، وأخيرا أحوال أبى هاشم. فكانت كلها تعبيرا عن تطبيق لنظرية المعرفة عندهم على أهم أصولهم وهو أصل التوحيد.

---

(١) الشهر ستانى : الملل والنحل : ص ٩٥ جـ ١.

(٢) الشهر ستانى : الملل النحل : ص ٩٧ جـ ١

(٣) ابن خلدون : المقدمة : ص ٤٣٣، ٤٣٤.

(٤) ابن المرتضى : المنية والأمل : ص ٦.

(٥) الغزالى : إحياء علوم الدين ص ١٩١، الفرق بين الفرق ص ٣٢٢، أصول الدين ص ٩٠، نهاية الإقدام ص ١٨١ ، المواقف ص ٢٧٩.

ويتجلى ارتباط المنهج العقلى ونظرية المعرفة لديهم بالتوحيد أولا فى كيفية معرفتنا أو الوصول إلى معرفة هذه الصفات بالعقل.

فالتوحيد فى اللغة «عبارة عما به يصير الشئ واحدا. أما فى اصطلاح المتكلمين فهو العلم بأن الله تعالى واحد لايشاركه غيره فيما يستحقه من الصفات نفيا وإثباتا على الحد الذى يستحقه والإقرار به»[1]، وكان هذا راجعا لفكرة المتكلمين عن صفة الكمال الواجبة لله تعالى، فالله تعالى هو الكامل أو المتصف بجميع صفات الكمال المنزه عن جميع صفات النقص، فى مقابل الناقص الذى هو العالم والإنسان، أو واجب الوجود لذاته فى مقابل ممكن الوجود أو واجب الوجود بغيره، وهما فكرتان عقليتان أوليتان، كما سبق فى باب المنهج[2].

وعلى ذلك قام المعتزلة وغيرهم من المتكلمين، وخاصة الأشاعرة، بوضع التنزيه الكامل لله تعالى أمام أعينهم لمعرفة صفاته تعالى ومعرفة ماينبغى نفيه عنه تعالى، وكان التنزيه عندهم قائما على أساس أهم ما يختص به الله تعالى وهو القدم[3] الذى ينفصل به عن صفات الحوادث؛ لأنه بذلك لا أول لوجوده فيكون بذلك واجب الوجود «وواجب الوجود لايكون أكثر من واحد إذ لو كان أكثر من واحد لاشتركا فى الوجوب وتباينا فى التعيين وما به المشاركة غير مابه الممايزة، فيلزم كون كل واحد منهما فى نفسه مركبا»[4].

وبالطبع مرفوض فى وصف الإله أن يكون مركبا لأن التركيب من صفات الحوادث لا القديم[5].

وقد أعتمد المتكلمون على طريقة فريدة فى إثبات الصفات له تعالى،وذلك أنهم بعد أن ثبت لهم بالدليل أن للعالم صانعا أخذوا فى التساؤل عن صفات هذا الصانع.

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول ، ص ١٢٨.

(٢) الرازى : الأربعون ، ص ٤٨١، ٤٨٢.

(٣) الجوينى : الإرشاد ، ص ٣٩.

(٤) الرازى : الأربعون ، ص ٤٨٣

(٥) وقد رفض المعتزلة فكرة الماهية لله تعالى لأنها سوف تؤدى إلى التركيب وهو مرفوض حتى لو كان عقليا - د. اغرابى : أبو الهذيل ص ٣٤.

وقد ثبت عند المعتزلة أن هناك مايعلم ضرورة، وماهو من كمال العقل، ومايعلم باضطرار عن طريق، ومايعلم باستدلال، فكان عندهم بعض الصفات معروفة بضرورة كمال العقل وبعضها يعرف منها باستدلال[1].

ولذلك فقد اشترطوا لمعرفة صفاته تعالى، أولا: أن يكون المكلف كامل العقل، ثانيا أن تكون هذه الصفات فى ذاتها معقولة للمكلف[2].

ولم يختلف الأشاعرة عنهم فى ذلك كثيرا؛ وذلك أن الأشاعرة اعتمدوا على معرفة صفاته تعالى بالاستدلال كما سبق، ولكن الفرق أن المعتزلة يعتمدون على كمال العقل فينا والضرورة العقلية، خلاف الأشاعرة التى ترى أنه ليس هناك معرفة أولية فى العقل، أو أن هناك حقيقة عقلية سابقة على المعرفة السمعية. وهو ما دعا القاضى عبد الجبار أن يوجه النقد للأشاعرة فى الاستدلال على قدرة الله بأفعاله، لأنهم فى الأصل ينكرون مبدأ عقليا أساسيا لدى المعتزلة فى نظريتهم للمعرفة، هو أن معرفة تعلق الفعل بالفاعل من كمال العقل فينا[3].

لقد قسم المعتزلة صفاته تعالى إلى صفات ذات وصفات فعل، الأولى التى لايصح أن يوصف البارى بضدها ولا بالقدرة على ضدها، أما صفة الفعل فهى التى يصح أن يوصف البارى بضدها أو بالقدرة على ضدها[4].

وكان هذا التقسيم لصفاته تعالى ناتجا عن فكرة النفى أو السلب التى ارتبطت بالمعتزلة، فمعنى كون الله قادرا هو نفى العجز عنه تعالى وإثبات قدرة[5].

---

(١) القاضى عبد الجبار : المحيط بالتكليف : جـ ١ ص ١٠٥.

(٢) المصدر السابق : ص ١٠٤.

(٣) القاضى عبد الجبار : المحيط : جـ ١ : ص ١١٠.

(٤) د. على مصطفى الغرابى : تاريخ الفرق الإسلامية، نشأة علم الكلام عند المسلمين، الطبعة الأولى : ص ١٩٤٨، ص ٢٣٥، أبو الهذيل ص ٣٩.

(٥) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : جـ ١ : ص ٢٤٧.

الاتجاه السلبي عند المعتزلة:

قد عبر الشهرستاني عن هذا الاتجاه عند المعتزلة عندما قال في رأى أبي الهذيل أن الباري تعالى عالم بعلم، وعلمه ذاته، قادر بقدرة، وقدرته ذاته، حي بحياة، وحياته ذاته، وإنما اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لاكثرة فيها بوجه إنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته بل هي ذاته، وترجع إلى السلوب واللوازم»[1].

وهذا التحليل للسلب في الصفات ينطبق أكثر على رأي النظام الذي يقول عنه الأشعري «إذا ثبت الباري عالما حيا قادرا سميعا بصيرا قديما أثبت ذاته وأنفى عنه الجهل والعجز والموت والصمم والعمى، وكذلك قوله في سائر صفات الذات على هذا الترتيب»[2]، «وكان يقول إن (عالم قادر سميع بصير) إنما هو إيجاب التسمية ونفي المضاد»[3].

وذلك ليعدل من قول شيخه أبي الهذيل الذي ألزمه الأشاعرة في عينية الصفات للذات[4] عدم التفرقة في مفاهيم الصفات، فيقول البغدادي: «وألزموه أيضا إذا كان علمه نفسه وقدرته نفسه أن يكون علمه قدرته وأن تكون معلوماته كلها مقدورة له»[5].

وقد تعلل أبو الهذيل في تغاير مفاهيم الصفات بتغاير المتعلقات، فيروى عنه الأشعري «وكان إذا قيل له فلم اختلفت الصفات فقيل عالم وقيل قادر وقيل حي قال لاختلاف المعلوم والمقدور»[6].

هذا ما سار عليه كثير من المعتزلة، فقد اعتبروا الصفات اعتبارات ذهنية[7]، التفرقة بينها تكون بمتعلقاتها حتى أنهم ردوا «جميع الصفات إلى كونه عالما قادرا ثم

(١) الشهرستاني: الملل والنحل: الجزء الأول: ص ٥٧.
(٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين: الجزء الثاني: ص ١٧٩.
(٣) المصدر السابق: نفس الصفحة.
(٤) د. محمود صبحي: في علم الكلام: ص ٢٤٠، د. العراقي، المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد: ص ١١٠.
(٥) البغدادي: أصول الدين: ص ٩١.
(٦) الأشعري: مقالات الإسلاميين: الجزء الثاني: ص ١٧٩.
(٧) ألبير نصري: المعتزلة فلاسفة الإسلام: الجزء الأول: ص ٥٥.

الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان هما اعتباران للذات القديمة كما قاله الجبائى، أو حالتان كما قاله أبو هشام، ومال أبو الحسن البصرى إلى ردها إلى صفة واحدة وهى العالمية[1].

«فهكذا لا توجد سوى ذات واحدة أزلية تنظر نحن إليها نظرة تجزئية، فى حين أن هذه الأجزاء أعنى الصفات غير موجودة ألبتة فيها فقط طبيعة عقلنا الناقصة العاجزة تلجئنا إليها»[2].

وكان هذا «الاتجاه السلبى» لحكمة لدى المعتزلة يقول عنها الشهرستانى «قالت المعتزلة نحن لا ننكر الوجوه والاعتبارات العقلية لذات واحدة، ولاتثبت الصفات إلا من حيث تلك الوجوه أما إثبات صفات هى ذوات موجودات أزلية قديمة قائمة بذاته هو المنكر عندنا»[3].

وقد ابتدأ هذا الاعتقاد منذ واصل بن عطاء الذى كانت أول قاعدة فى مذهبه كما يقول الشهرستانى «القول بنفى صفات البارى تعالى من العلم والقدرة والإرادة والحياة. وكانت هذه المقالة فى بدئها غير نضيجة وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين، قال من أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين»[4] وقد قال مكدونالد فى رأى واصل هذا أنه «قد ساغ الألوهية فى صورة وحدانية مبهمة»[5] ولكن يتضح هذا الابهام إذا عرفنا أنه لم ينف الصفات إلا لكونها معانى قديمة مميزة عن الذات.

إذن فقول واصل بنفى الصفات كان بغرض ألا يكون هناك قديمان وإن كان ذلك النفى الذى هو فى الحقيقة سلب لكل ما لايليق بكمال الله تعالى، قد أدى إلى رمى المعتزلة بالتعطيل ونفى الصفات، فيقول الأشعرى عنهم أنهم نفوا الصفات عنه تعالى فهو ذات فقط بلا قدرة ولا علم ولا حياة، وأنهم لم يستطيعوا إظهار هذا القول الذى أخذوه عن

---

(١) الشهرستانى: الملل والنحل: الجزء الأول، ص ٥٣.

(٢) البير نصرى: المعتزلة فلاسفة الإسلام، جـ١، ص ٥٦.

(٣) الشهرستانى: نهاية الأقدام، ص ١٩٩.

(٤) الشهرستانى: الملل والنحل، الجزء الأول، ص ٥٣.

(٥) عرفان عبدالحميد: دراسات فى الفرق والعقائد، ص ٢٤٤.

الفلاسفة فأظهروا معناه بتفيهم أن يكون للبارى هذه الصفات[1]. ربما يكون الخطأ فى فهم المعتزلة ناجما من الخلط الذى حدث بين آرائهم وآراء الغالية، أو الجهمية المسماة «النفاة المحض» فقد قال الإمام أبو حنيفة: «أتانا من الشرق رأيان: جهم المعطل، ومقاتل بن سليمان المشبه. أفرط جهم فى نفى التشبيه حتى قال أنه ليس بشئ، وأفرط مقاتل فى التشبيه حتى قال أن الله على صورة إنسان»[2].

فيجب إذن التفرقة بين المعتزلة والجهمية المعطلة، وذلك يتم عن طريق معرفة أن المعتزلة أثبتوا الصفات على أنها عين الذات، أى نفوا ذاتية الصفات أو أن يكون لها وجود قائم بنفسه غير الذات، وهذا ما أدركه الغزالى كما سبق فى قوله «إن الصفات السبعة التى دللنا عليها ليست هى الذات بل هى زائدة على الذات، فصانع العالم تعالى عندنا عالم بعلم، حى بحياة، وقادر بقدرة، وهكذا فى جميع الصفات، وذهبت المعتزلة والفلاسفة إلى إنكار ذلك قالوا: القديم ذات واحدة قديمة، ولا يجوز إثبات ذوات متعددة»[3].

فكان المفهوم السلبى لصفاته تعالى عند المعتزلة نتيجة ضرورية لنظرتهم للإله الكامل الواحد غير المركب، فكانت صفة السلب لصفات الذات معبرة عن هذا الجانب. فصفات الذات هى ما يستحقه البارى تعالى ولا يوصف بضدها مثل العلم والقدرة.

ولكن كيف تعرف صفات الذات؟ أو بمعنى آخر ما ارتباط مبحث الصفات بمبحث المعرفة لدى المعتزلة؟

هناك من الصفات ما يعرف ضرورة فى كمال العقل مثل القدرة، وهناك ما يعرف باستدلال من هذه الصفات التى أصبحت كمقدمات لغيرها من الصفات، وهذا ما يعبر عنه بماله متعلق ومالا متعلق له، والمخصص لكل منهما أن الأولى تعرف على ضرب من الإجمال، وأنها من صفاته تعالى الأزلية التى لم يزل ولا يزال عليها. والثانية لاتعرف على الإجمال ولكنها تتفق مع الأولى فى أنه تعالى يختص بها لذاته أى أنها من صفاته الأزلية، وأن ضدها لا يجوز عليه تعالى[4].

---

(١) الأشعرى: مقالات الإسلاميين: الجزء الثانى، ص ١٧٦، ١٧٧.

(٢) عرفان عبدالحميد: دراسات فى الفرق والعقائد، ص ٢٢١.

(٣) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد، ص ٦٥.

(٤) القاضى عبدالجبار: المحيط بالتكليف، ص ١٠٨.

وصفات الذات عند المعتزلة هى ما يستحقها الله فى كل وقت وأولها الصفة «التى بها يخالف مخالفة ويوافق موافقة ولو كان له موافق تعالى عن ذلك- القدم»[1] التى تعتبر عند المعتزلة أخص وصف لله سبحانه وتعالى وصفات أربعة أخرى هى كونه «قادرا- عالما- حيا- موجودا»[2].

وصفات الذات فيها ما يعرف على الإجمال، ومنها ما يعرف على تفصيل، بمعنى أن منها ماله متعلق ومنها مالا متعلق له، فمثلا كونه تعالى قادرا عالما داخلان فى ماله متعلق وهى بذلك تتصف بأن نعرفها على الإجمال وأنها من الصفات الأزلية، وكذلك هناك صفات أفعال تدخل فى العلم بالجملة مثل كونه تعالى مريدا وكارها ومدركا وسميعا وبصيرا، فهذه الصفات تثبت له تعالى فيما لم يزل على جهة الإجمال. ولابد فى هذه الحالة من معرفة التجدد فيها[3]، وهذا ربما ما قصده الجبائى من أن هناك من صفات الأفعال ما يكون من صفات الذات[4] فكونه تعالى بصيرا أنه فيما لم يزل له حال لكونه عليها يصح له السمع والبصر إذا وجد المسموع والمبصر[5]. وعند الجبائى صفات الأفعال لاحصر لها لأنها تتوقف على صدور فعل من الله تعالى. وأفعاله تعالى لاحصر لها[6]. وقد رد الجبائى هاتين الصفتين إلى العالمية، بمعنى أن الله سميع بصير أنه عليم[7].

هذا من حيث ما يعرف جملة أو ما يعرف على تفصيل، أما ما يعرف باستدلال فهو أيضا يتطلب نفس الشرطين السابقين فى المكلف والصفة. ويتم عن طريق الاستدلال بصفة على صفة أخرى فى حالة مالم يكن الطريق إليها الاضطرار فتكون بذلك إحدى الصفتين حقيقة فى الأخرى، ويمكن الاستدلال بصفة على أخرى، وأولى الصفات الواجب العلم بها هى كونه تعالى قادرا فكل الصفات بعد ذلك مترتبة عليها.

وذلك لأن طريق الاستدلال أو العلم بصفاته تعالى هى أفعاله كما كان الطريق إلى إثبات ذاته أفعاله أيضا[8].

---

(١) القاضى عبدالجبار: شرح الأصول ص ١٢٩.

(٢) المصدر السابق: نفس الصفحة.

(٣) القاضى عبدالجبار: المحيط بالتكليف: جـ١: ص ١٠٩.

(٤) د. الغرابى: تاريخ الفرق: ص ٢٤٤.

(٥) القاضى عبدالجبار: شرح الأصول: ص ١٦٨.

(٦) د. الغرابى: تاريخ الفرق: ص ٢٤٥.

(٧) الأشعرى: مقالات الإسلاميين: جـ١ ص ٢٥٥.

(٨) القاضى: المحيط بالتكليف: جـ١ ص ١٠٥، ١٠٦.

كيف يتم الاستدلال على الصفة بالفعل؟

أولا: يدل بنفسه مباشرة.

ثانيا: يدل بواسطة واحدة.

ثالثا: بأزيد من واسطة[1].

فبالنسبة للدلالة المباشرة فذلك بأن الفعل مجرد وقوعه قد دل على القدرة، وكذلك أحكام الفعل يدل على العلم ووقوعه يدل على إرادته وكراهة عدم وقوعه.

أما الدلالة بواسطة واحدة مثل كونه قادرا دليل على كونه حيا وكونه موجودا.

أما الدلالة بأزيد من واسطة فمثل كونه حيا دليل على كونه مدركا، فالإدراك هنا كان بعد صفتين هما القدرة والحياة.

ومن هذا التقسيم ظهرت مشكلتان معرفيتان الأولى، هل الاسم هو المسمى أم مغاير له؟

الثانية، هل أسماء اللـه تعالى وصفاته مشتقة من الاستدلال أو القياس بالأفعال؟ أم هى عن طريق السمع والشرع؟

الاسم والمسمى :

بالنسبة للموضوع الأول فقد انقسم المتكلمون فيه قسمين دون اعتبار لكونهم معتزلة أو أشاعرة، بمعنى أن هناك من اعتبر الاسم هو المسمى، وهناك من اعتبره مغايرا له بعد أن تم الاتفاق على التوحيد بين لفظى الاسم والصفة[2].

ولكى يتضح رأى كل من الفريقين ينبغى معرفة الغرض من كل رأى.

ذهب «المعتزلة إلى التسوية بين الاسم والتسمية والوصف والصفة، والتزموا على ذلك بدعة شنعاء، فقالوا: لو لم تكن للبارى فى الأزل صفة ولا اسم فإن الاسم والصفة أقوال المسمين والواصفين»[3].

---

(١) المصدر السابق: ص ١٠٦.

(٢) البغدادى: الفرق بين الفرق: ص ١١٥.

(٣) الجوينى: الأرشاد: ص ١٤١.

وأشهر من قال بهذا الرأى من المعتزلة الجبائى، وقد وافقه فى كثير القاضى عبدالجبار، ومن الأشاعرة وافقه كثيرون، وخاصة الأشعرى، وفى ذلك يقول البغدادي: «اختلفوا فى الاسم فقال أكثر أصحابنا أنه المسمى والعبارات عنه تسميات له»[1].

ومن قال بهذا الرأى من معتزلة وأشاعرة قد قسموا الأسماء والصفات إلى ثلاثة أقسام: «قسم منها يدل على ذاته كالواحد والغنى والأول والآخر والجليل والجميل، وسائرها استحقه من الأوصاف لنفسه، وقسم منها يفيد صفاته الأزلية القائمة بذاته كالحى والقادر والعالم والمريد والسميع والبصير وسائر الأوصاف المشتقة من صفاته القائمة بذاته، وهذا القسم من أسمائه مع القسم الذى قبله لم يزل الله تعالى بهما موصوفا، وكلاهما من أوصافه الأزلية. وقسم منها مشتق من أفعاله كالخالق والرازق والعادل ونحو ذلك. وكل اسم اشتق من فعله لم يكن موصوفا به قبل أفعاله، وقد يكون من أسمائه ما يحمل معنيين أحدهما صفة أزلية والآخر فعل، كالحكيم إن أخذناه من الحكمة التى هى العلم كان من أسمائه الأزلية وأن أخذناه من إحكام إفعاله وإتقانها كان مشتقا من فعله ولم يكن من أوصافه الأزلية»[2]، وهو ما نجده تماما فيما نقله الأشعرى[3] عن أبى على الجبائى فى تقسيمه للأسماء والصفات.

وقد أفرد القاضى عبدالجبار لأسمائه تعالى جزءا خاصا من المغنى شارحا فيه رأى أبى على مؤيدا له فى أن هناك من الأسماء ما يصح أن يكون من صفات الذات وفى نفس الوقت تكون من صفات الأفعال. أما كون الاسم هو المسمى فقد رفضه القاضى، فعنده «أن الاسم فى تعلقه بالمسمى بمنزلة الخبر عن الشئ والعلم به والدلالة عليه.. فإذا صح ذلك لم يمتنع تغير الأسماء واختلافها على المسمى وإن لم يتغير حاله»[4].

وعلى الأساس السابق قسم الإيجى[5] والجوينى[6] أسماء الله تعالى عند الأشعرى إلى ما هو هو، وهو كل مادلت التسمية على وجوده أو ذاته. وما هو غيره، وهو مادلت التسمية على فعله، وما هو لا هو ولاغيره، وهو مادلت التسمية به على صفة قديمة.

---

(١) البغدادى: أصول الدين: ص ١١٤.

(٢) البغدادى: الفرق بين الفرق: ص ٣٢٧، الاقتصاد ص ٧٢، ٦٣، الإيجى، المواقف: ص ٣٣٣، الأشعرى الإبانة: ص ٤٤.

(٣) الأشعرى: مقالات الإسلاميين: ص ٢٤٢ جـ١.

(٤) القاضى: المغنى: جـ٥ قسم٢ ص ١٧٢.

(٥) الإيجى: المواقف: ص ٣٣٣.

(٦) الجوينى: الأرشاد: ص ١٤٣.

أما الرأى الآخر فقد تزعمه أبو هاشم من المعتزلة الذى فرق بين الاسم والمسمى والصفة والموصوف، وفيهم يقول البغدادى «وزعمت القدرية أن الاسم غير المسمى وأشاروا به إلى القول الذى سماه أصحابنا بتسمية»[1].

وقد وافق هذا الفريق من المعتزلة بعض الأشاعرة مثل الإيجى الذى بيّن الغرض من هذا المبحث الكلامى، وأوضح كيفية ارتباطه بالمباحث المعرفية المنطقية، فيقول «الاسم غير التسمية لأنها تخصيص الاسم ووضعه للشئ، ولا شك أنه مغاير له، والتسمية فعل الواضع وأنه منقض وليس الاسم كذلك، وقد اشتهر الخلاف فى أن الاسم هل هو نفس المسمى أو غيره، ولا يشك عاقل فى أنه ليس النزاع فى لفظة ف رس أنه هل هو نفس الحيوان المخصوص أو غيره. بل فى مدلول الاسم أهو الذات من حيث هى هى أم باعتبار أمر صادق عليه عارض له ينبئ عنه»[2].

ولكن ما الذى دعا كل فريق إلى الأخذ برأى دون الآخر؟ لقد استند كل من الفريقين إلى نفس الآيات التى اعتمد عليها الفريق الآخر فى تأييد رأيه مثل قوله تعالى ﴿ما تعبدون من دون الله إلا أسماء سميتوها﴾ وقوله تعالى ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾ وقوله تعالى ﴿تبارك اسم ربك﴾.

ودليل الفريق الأول أنه «لا يجوز أن يقال تبارك غير الله فلو كان الاسم غير المسمى ما جاز أن يقال تبارك اسم ربك، وبقوله سبح اسم ربك الأعلى، فقالوا: ومن الممتنع أن يأمر الله عز وجل أن يسبح غيره»[3].

وقد اعتمد الفريق الثانى القائل بأن «الأسماء هى الكلمات المؤلفة من الحروف المقطعة لا المسمون بها»[4] على نفس الآيات ولكن بتأويل آخر يجمله ابن حزم: «أما قوله تعالى ما تعبدون من دونه تعالى إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم فقول الله عز وجل حق على ظاهره ولهذه الآية وجهان كلاهما صحيح أحدهما أن معنى قوله عز وجل ماتعبدون من دونه إلا أسماء برهان هذا قوله تعالى إثر ذلك متصلا بما سميتموها أنتم وآباؤكم، فصح

(١) البغدادى: أصول الدين: ص ١١٥.

(٢) الايجى: المواقف ص ٣٣٣.

(٣) ابن حزم: الفصل فى الملل والنحل: الجزء الخامس: ص ١٩.

(٤) المصدر السابق: ص ٢١.

يقينا أنه تعالى لم يعن بالأسماء ذوات المعبودين، لأن العابدين لها لم يحدثوها. الوجه الثانى تفسيرهم للآيات بدليلين الأول: أن الله تعالى عندما أوصل ما تعبدون.... إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم كان ذلك دليلا على أن الذات المعبودة غير الاسم الذى أطلق عليها. والثانى: أن الكفار كانوا يعبدون الأوثان بعد أن أطلقوا عليها الأسماء، وقد كان لها من قبل ذوات قائمة وموجودة، ومع ذلك لم تستحق العبادة إلا بعد إطلاق الأسماء عليها. وذلك عندهم دليل على أن الاسم غير المسمى[1].

ويؤيد هذا الرأى الجوينى من الأشاعرة، فالمسبح عنده هو وجود البارى تعالى دون ألفاظ الذاكرين و «وأن عبدة الأصنام ماعبدوا اللفظ والكلام وإنما عبدوا المسميات لاالتسميات»[2].

ومن هنا يتضح لنا معالم المشكلة التى أثيرت على أثر مشكلة كلامية- صفاته تعالى- وأخذت شكلا منطقيا ومعرفيا إبستمولوجيا[3] بعد ذلك.

ونجد أن المعتزلة القائلين بأن الاسم هو المسمى قد قالوا بهذا الرأى نصرة للتوحيد، ولكنهم فى ذلك قد ناقضوا مذهبهم العقلى الذى يقوم على أساس من التمييز بين الوجود العقلى والوجود العينى، «وأن الكليات من أجناس وأنواع تصورات عقلية مدركة بالضرورة»[4] ويكونون بذلك قد نصروا المذهب الاسمى الذى يرى «أن المعنى الكلى قائم فى عقل العارف ولا مقابل له فى الخارج»[5].

وبذلك يكون الرأى القائل بأن الاسم غير التسمية من رجال الاعتزال، وعلى رأسهم أبو هاشم، يكون أقرب إلى المذهب التصورى الذى يجب أن يسير عليه المعتزلة، فالتعريف بالشئ، أو حد الشئ عندهم هو ما يميز به الشئ عن غيره، بمعنى أن الصفة الذاتية المقوّمة لذات الشئ ليست هى نفس الشئ، وكان هذا هو أساس التفرقة بين من أخذ بنظرية الأحوال ومن رفضها من معتزلة وأشاعرة.

---

(١) ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء: الجزء الخامس: ص ١٩، ٢٠.

(٢) الجوينى: الإرشاد: ص ١٤٢.

(٣) د. محمود صبحى: فى علم الكلام: ص ٣٦٠.

(٤) المصدر السابق ص ٣٦١.

(٥) هامش المصدر السابق ص ٣٦١.

اللغة توقيفية أم وضعية؟

أما المشكلة الثانية وهي: هل هذه الأسماء من مشتقات اللغة؟ أى قائمة على استدلال؟ أم هي توقيفية قائمة على أساس من السمع؟ ففيها افترق المؤيدون من الأشاعرة للمعتزلة من الفريق الأول القائل بأن الأسماء هي المسميات.

وذلك لأن كل الأشاعرة اجتمعوا على التوقيف فى اللغة، فيقول البغدادى «قال أهل السنة أنها- أسماء الله تعالى- مأخوذة من التوقيف، وقالوا لا يجوز إطلاق اسم على الله من جهة القياس وإنما يطلق من أسمائه ماورد به الشرع فى الكتاب والسنة الصحيحة وما أجمعت الأمة عليه»[1].

وهو ما ذهب إليه الإيجى أيضا، فعنده أن تسميته تعالى بالأسماء «توقيفية أى يتوقف إطلاقها على الإذن فيه وذلك للاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر فى ذلك، والذى ورد به التوقيف فى المشهور تسعة وتسعون اسما»[2].

وكذلك يمنع الجوينى الأشعرى إطلاق الأسماء والصفات عليه تعالى ما لم يرد بالشرع[3].

وهذا بخلاف المعتزلة الذين يقول فيهم البغدادى «وهذا خلاف قول المعتزلة البصرية فى إجازة إطلاق الأسماء عليه بالقياس»[4].

فالأسماء عند المعتزلة وضعية، بمعنى أنهم جوزوا قلب الأسماء، أى أنه «لو أن أهل اللغة بدا لهم فى العربية على الوجه الذى تواضعوا عليه وغيروه حتى يجعلوا قديما» مكان كان «محدثا» وعالما مكان جاهلا، وطويلا مكان قصيرا كان لا يمتنع[5]، ودليل المعتزلة على ذلك هو اختلاف اللغات دون اختلاف المعانى والمفاهيم[6]. فالاسم عندهم «إنما يصير

(١) البغدادى: أصول الدين: ص ١١٦.

(٢) الايجى: المواقف: ص ٣٣٣، البغدادى، الفرق بين الفرق ص ٣٢٦.

(٣) الجوينى: الأرشاد: ص ١٤٣.

(٤) البغدادى: الفرق بين الفرق: ص ٣٢٦.

(٥) القاضى: المغنى: الجزء الخامس: ص ١٧٢.

(٦) المصدر السابق ص ١٧٣.

اسما للمسمى بالقصد، ولولا ذلك لم يكن بأن يكون اسما له أولى من غيره وهذا معلوم من حال من يريد أن يسمى الشئ باسم... ولذلك يصح منهما نقض هذه المواضعة وتبديلها بأخرى»[1].

وقد اشترطوا لصحة المواضعة العلم بالقصد ضرورة[2]، وعلى ذلك أصبحت الأسماء والصفات عند المعتزلة يمكن اشتقاقها والاستدلال عليها بالقياس[3]، لدرجة أن التزم الأشعرى الجبائى الذى أفرط فى القياس واشتقاق أسماء الله من كل فعل فعله «أن يسميه بمحبل النساء لأنه خالق الحبل فيهن»[4].

وقد تمادى هشام الفوطى فى اشتقاق الأسماء حتى أنه منع إطلاق اسم الوكيل عليه تعالى، وقد ألزمه الأشاعرة على ذلك أنه يمنع ما جاء به الشرع[5]. وقد رد الخياط عنه ذلك بقوله «إن هشاما كان يزعم أن الوكيل فى أكثر ما يتعارف الناس فوقه من وكله قال: فأكره أن أصف الله بصفة توهم عليه ما لا يجوز من صفاته»[6] وقد كان فى رد البغدادى على كليهما ما يؤيد موقف المعتزلة من أن الأسماء تشتق من أفعاله تعالى، حيث يقول «وهذا من علامات جهل هشام والمعتذر عنه بمعانى الأسماء فى اللغة، وذلك أن الوكيل فى اللغة بمعنى الكافى لأنه يكفى موكله أمر ما وكله فيه، وهذا معنى قولهم حسبنا الله ونعم الوكيل، ومعنى حسبنا كافينا وواجب أن يكون ما بعد نعم موافقا لما قبله»[7] فهذا يؤكد كون الأسماء يمكن اشتقاقها من الأفعال وليست بالتوقيف.

ودليل الأشاعرة على أن اللغة توقيفية أن أكثر الأسماء الشرعية «موضوعة من عند الله تعالى على مسميات لم يعرفها العرب قط»[8] مثل الصلاة والصيام والزكاة.

وكان رأى المعتزلة أن الأسماء تنقسم إلى شرعى وعرفى ولغوى. واللغوى مثل تسمية عضو من أعضاء الجسم باسم معين وعضو آخر باسم آخر.

---

(١) المصدر السابق: ص ١٦٠.

(٢) المصدر السابق: ص ١٦٣.

(٣) البغدادى: الفرق بين الفرق: ص ٣٢٦.

(٤) المصدر السابق: ص ١٦٨.

(٥) البغدادى: الفرق بين الفرق: ص ١٤٥.

(٦) الخياط: الانتصار: ص ٨٣.

(٧) البغدادى: الفرق بين الفرق: ص ١٤٦.

(٨) ابن حزم: الفصل فى الملل: الجزء الثالث: ص ١٠٩.

والعرفى مثل تسمية حيوان مخصوص بالدابة وهو فى الأصل اسم لكل ما يدب على الأرض.

أما الشرعى فينقسم قسمين، فمنه ما يكون من الأسماء الدينية ومنه ما لا يكون، والأولى مثل مؤمن وفاسق وكافر، والثانية مثل الصلاة والزكاة والصيام، فمعناها فى اللغة الدعاء ثم صارت فى الشرع اسما لعبادة مخصوصة [1].

ولكى يعرف المكلف قصده تعالى ويعرف التكاليف التى كلف بها يجب أولا عند المعتزلة أن تكون هناك مواضعة على اللغة لمعرفة القصد بعد ذلك.

والحكمة فى كون اللغة بالمواضعة وليست بالتوقيف «ليصح أن يفهم- المكلف عن الله سبحانه ما يخاطبه به، فاللغة الأولى لابد فيها من المواضعة وما بعدها من اللغات يجوز كونها توقيفا» [2]، فمعرفة قصده تعالى لا يمكن أن تكون باضطرار لأنها فرع على العلم بذاته والعلم بالذات مكتسب فلا يمكن أن يكون الفرع ضروريا والأصل مكتسبا [3].

ولذلك قالوا أن الأسماء الشرعية هى التى يجوز فيها التوقيف بالشرع أما أسماء صفاته تعالى وذاته فتتم بالمواضعة مثل أسماء المخلوقين «لأنا إذا علمناه بالفعل وعلمنا ما يستحقه من الأوصاف وعلمنا فاعلا لما أحدثه لم يمتنع أن تجرى عليه الأسماء ما يفيد ما هو عليه فى ذاته وما أوجده من فعله» [4].

وذلك فيما يستحقه تعالى على الحقيقة، أما القياس فيما يستحق على المجاز فلا يصح أن يقاس عليه أى أن يشتق منه أسماء وصفات [5].

وقد وضع المعتزلة شرطا مهما لعدم الخروج عن الشرع، وحتى لا يطلقوا للعقل العنان فى أن يقيس الأسماء والصفات دون قيد أو شرط، وهذا القيد «أنه لا شئ يمنع من استعمال الأسماء والأوصاف، إذا صح معناهما عليه فيه إلا المنع السمعى فقط» [6] وهذا تأكيد على أن المعتزلة لم تترك العقل دون أن يكبح جماحه الإيمان.

---

(١) القاضى: شرح الأصول: ص ٧٠٩، ٧١٠.

(٢) القاضى: المغنى: الجزء الخامس: التنبؤات والمعجزات: ص ١٦٨.

(٣) المصدر السابق: نفس الصفحة.

(٤) المصدر السابق: ص ١٧٩.

(٥) القاضى: المغنى: الجزء الخامس: التنبؤات والمعجزات، ص ١٨٨.

(٦) المصدر السابق: ص ١٩٣.

هذا بالنسبة لما يستحقه سبحانه من أسماء وصفات وتقسيمها إلى صفات ذات وصفات فعل ولكن هناك من الصفات ما يستحيل اتصافه تعالى بها وإلا وقع التشبيه أو التجسيم أو عدم التنزيه.

ما لا يجوز عليه تعالى من الصفات:

اتفق كل من المعتزلة والأشاعرة على مجموعة من الصفات يجب نفيها عنه تعالى. وما ينفى عن الله من صفات على نوعين[1]:

أ- أحدهما ينفى عنه نفيا تاما نحو كونه جاهلا أو عاجزا. واستحالة أن يكون جسما. فذلك يوجب الحدوث، وكذلك استحالة كونه محتاجا أو معه ثان مما يخرجه عن كونه قادرا لذاته.

ب- ما ينفى عنه حال دون حال آخر، وذلك إذا كان راجعا إلى الصفات الحقيقية نحو كونه تعالى مدركا ومريدا أو كارها، لأنها تكون مع وجود المدرك أو ما يكره أو ما يراد.

وفى هذه النوع الثانى يفترق الأشاعرة عن المعتزلة، فقد أثبت الأشاعرة لله تعالى سبع صفات أزلية لم تفرق فيها بين لم يزل ولا يزال، بمعنى أن الإدراك والسمع والبصر والإرادة والكراهة من صفاته تعالى الأزلية، أيضا ولم يشترطوا لذلك وجود المدرك والمكروه والمراد وفى ذلك يقول البغدادى «إن علم الله تعالى وقدرته وحياته وإرادته وسمعه وبصره وكلامه صفات له أزلية ونعوت له أبدية»[2].

والصفات التى يجب نفيها عنه تعالى نفيت لثبوت الصفات الأزلية والذاتية له فوجب عند ذلك نفى ضدها عنه تعالى، وذلك «لأن ثبوت الشئ دال على انتفاء ضده ووجوب الشئ دال على استحالة ضده»[3].

فلذلك عندما ثبت أنه تعالى غنى وجب نفى الحاجة عنه، وإذا ثبت له القدم نفوا عنه الجسمية وبالتالى نفوا أن يكون عرضا أو جوهرا وأن العدم يجوز عليه تعالى[4].

---

(١) د. عبدالستار الراوى: فلسفة العقل رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية: الطبعة الثانية: بغداد: سنة ١٩٨٦: ص ٢٧، ٢٨.

(٢) البغدادى: الفرق بين الفرق: ص ٣٢٢.

(٣) القاضى: المحيط بالتكليف: ص ١٩٤.

(٤) المصدر السابق ص ١٩٨: ٢٠٧، شرح الأصول ص ٢١٣: ٢٣٢، الإيجى المواقف ص ٢٧١: ٢٧٤، الغزالى، إحياء علوم الدين ص ١٨٤: ١٨٦، الجوينى الإرشاد، ص ٣٩: ٤٧.

هذا فيما اتفق عليه كل من الأشاعرة والمعتزلة فى الصفات التى يجب نفيها عنه تعالى، ولكنهما اختلفا فى صفة الرؤية، نفتها المعتزلة تأكيدا لنفى الجسمية عنه تعالى وأثبتتها الأشاعرة فى الآخرة[1].

وتقوم مبرهنات المعتزلة فى هذا السبيل على نوعين[2]:

أ- البراهين على نفى الرؤية.

ب- الرد على ما اشتبه به الخصوم من الأقوال التى وردت فى السمع وظنوا أنها تؤيد رأيهم.

واستدلوا على نظريتهم بأدلة خبرية ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار﴾[3] وأولوا الآيات التى أيدت رأى الأشاعرة مثل ﴿وجوه يومئذ ناضرة* إلى ربها ناظرة﴾[4] تأويلا مفاده «أنها منتظرة لرحمة ربها وناظرة إلى ثوابه ونعيمه فى الجنة»[5].

أما الأدلة العقلية فكانت كلها تدور حول معنى الرؤية وشروطها من وجود الرائى والمرئى والشعاع المتصل بينهما التى إذا توافرت أثبتت الجسمية لله تعالى، وهذا بالطبع ما يرفضه المعتزلة لتأكيد التنزيه لله تعالى[6].

وبهذا يتضح كيف كان بحث المعتزلة فى مجال الصفات الواجبة وغير الواجبة قائما على أساس من أفكار عقلية أولية مثل فكرتى الكمال والنقص اللتين تحددان ما ثبت له وما نفى عنه تعالى من صفات.

كما يتضح تأكيدهم على أن هذه الصفات كما أنها تثبت له تعالى بالعقل فإنا ندركها أيضا بالعقل، فمنها ما يدرك بالضرورة العقلية، ومنها ما يدرك بالاستدلال العقلى أى أن هناك ما يعرف جملة وما يعرف تفصيلا.

---

(١) الغزالى: إحياء علوم الدين: ص ١٨٧.

(٢) د. عبدالستار الراوى: فلسفة العقل: ص ٣٣.

(٣) سورة الأنعام آية ١٣.

(٤) سورة القيامة آية ٢٣.

(٥) د. عبدالستار الراوى: فلسفة العقل ص ٣٢، القاضى عبدالجبار، شرح الأصول ص ٢٣٢: ٢٤٨. وأيضا المغنى جـ٤ ص ١٧٣: ١٧٦.

(٦) القاضى: شرح الأصول ص ٢٤٨: ٢٦١، المغنى جـ٤ : رؤية البارى ص ١٣٩: ١٧٢.

الفصل الثانى

مشكلة المعرفة

و

تعلق الصفة بالموصوف عند المعتزلة

أثبت كل من المعتزلة والأشاعرة صفات لله تعالى أزلية عند الأشاعرة وبعضها أزلى والآخر فيما لايزال عند المعتزلة، ولم تكن المعتزلة معطلة كما رماها خصومها من الأشاعرة، فما الذى دعا إلى هذا القول وهذا الادعاء؟

كان الاختلاف الأساسى والجوهرى بين الأشاعرة والمعتزلة فى مجال صفاته تعالى هو فى كيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفات، فقد أثبتها الأشاعرة معانى أزلية قائمة بذاته تعالى «إن الله تعالى عالم بعلم، حى بحياة ، قادر بقدرة، ومريد بإرادة ومتكلم بكلام وسميع بسمع وبصير ببصر، وله هذه الأوصاف من هذه الصفات القديمة»[1].

فالصفات إذن زائدة على الذات[2] وهى صفات موجودة أزلية ومعان قائمة بذاته[3]. وهذه الصفات لن يتصور أن يوصف بها الذات إلا وأن يكون الذات حيا بحياة[4].

إذن فتكون الصفات معانى زائدة، على عكس المعتزلة الذين اجتمعوا على أن «للعالم محدثا قديما قادرا حيا لا لمعان»[5].

فالمشكلة هى: هل هناك فصل بين الذات والصفات أم أنهما وحدة واحدة؟

فالصفات قديمة بقدم الذات عند الأشاعرة، لأنها «لو كانت حادثة لأحدثها الله فى ذاته والله سبحانه وتعالى ليس محلا للحوادث، أو أحدثها فى غير ذاته وهذا محال أيضا، كما أنه من المحال أن تكون محدثة وقائمة بذاتها لأن الصفة لا تقوم بنفسها»[6].

---

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين : ص ١٩١

(٢) الإيجى : المواقف : ص ٢٧٩.

(٣) الشهرستانى : نهاية الإقدام : ص ١٨١.

(٤) الشهرستانى : الملل والنحل : جـ ١ ص ٩٨.

(٥) ابن المرتضى : المنية والأمل : ص ٦.

(٦) د. العراقى : المنهج النقدى : ص ١١١.

وهذا ليس بمرفوض عند المعتزلة، فهناك من الصفات ماهو أزلى عند المعتزلة، فقد أثبتوا أربع صفات أزلية «التى هى كونه قادرا ، عالما، حيا، موجودا »[1].

ولكن الخلاف في: هل هذه الصفات منفصلة عن الذات أم هى عين الذات؟ لقد فصل الأشاعرة بين الذات والصفة، وذلك بغرض الحفاظ على المفهوم من كل صفة[2]. فكان رفضهم لفكرة المعتزلة قائما على أساس من فهمهم أن التوحيد بين الذات والصفة الذى قال به أبو الهذيل من أن الله عالم بعلم هو هو وأنه قادر بقدرة هى هو، أو كما قال به الجبائى من أن الله عالم لذاته وقادر لذاته[3]، فهموا من ذلك أن الصفة هى الذات فألزموهم «أن يكون المفهومان من الصفتين واحدا أو زائدا فإن كان واحدا فيجب أن يعلم بقادريته ويقدر بعالميته»[4].

أما المعتزلة فكان من وجهة نظرهم أن الفصل بين الذات والصفة ووضع ذات فى ناحية وصفة فى ناحية أخرى سيؤدى إلى التجسيم والتعدد مما ينافى الوحدانية الخالصة التى ينادى بها المعتزلة تأكيدا لتنزيهه تعالى، وهذا ما أوجزه ابن رشد فى نقده لقدم الصفات كمعان منفصلة عند الأشاعرة بأنه سيؤدى إلى «تجويز الكثرة على المبدأ الأول مادامو أنهم يجعلونه ذاتا وصفات، كما يلزمهم أن يكون الخالق جسما لأنه يكون هناك صفة وموصوف وحامل ومحمول وهذه هى حالة الجسم»[5].

فالقول بالمعانى المنفصلة هو مايرفضه المعتزلة، أما قدم الصفات فلم يرفضوه فقد أخذ القاضى عبد الجبار يفند أن تكون صفاته تعالى معانى قائمة بذاته، سواء كانت هذه المعانى معدومة أو محدثة أو قديمة، أما كونها معدومة فذلك لأن «الذى يدل على أنه تعالى لايجوز أن يكون عالما بعلم معدوم فهو أنه لو جاز أن يكون كذلك لجاز مثله فى الواحد منا والمعلوم خلافه»[6].

---

(١) القاضى : شرح الأصول : ص ١٢٩.

(٢) د. عبد الستار الراوى : فلسفة العقل : ص ٣٨.

(٣) القاضى : شرح الأصول : ص ١٨٣.

(٤) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ١ : ص ٩٨.

(٥) ابن رشد، مناهج الأدلة : ص ١٦٥.

(٦) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول : ص ١٨٥.

أما كونها معانى محدثة فمرفوض لأنه إما أن يحدثها الواحد منا أو يحدثها الله تعالى، وفى كلا الحالين هو محال لأن فى الأولى القادر منا بقدرة لايقدر على إيجاد القدرة وكذلك الله تعالى إن أحدثها لوجب أن يكون قادرا قبل إيجاد القدرة، وهذا أيضا محال فباطل إذن أن تكون معانى محدثة، ولأن مايجرى على القدرة يجرى على كل الصفات الذاتية من علم وحياة ووجود[1].

وقد رفض أيضا كونها معانى قديمة لأن «الاشتراك فى صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك فى سائر صفات الذات»[2] فتصبح بذلك صفاته تعالى، أو هذه المعانى، قديمة متصفة بكل ما يتصف الله تعالى به، وهذا يوجب التعدد الذى ألزم المعتزلة به الأشاعرة واتهموهم بالقول بأقانيم النصارى[3].

فكان اهتمام المعتزلة إذن هو التوحيد الصرف بمعنى تأكيد جانب الماصدق على جانب المفهوم.

فالذى دعا أبو الهذيل إلى التوحيد بين المفهوم والماصدق هو أن يصبح الحمل حملا غير حقيقى، ولايضيف معنى زائدا على الذات. و«إن كان هناك صفة وموصوف، ولكن الصفة ليست غير الموصوف فى الخارج فهما متحدان فى الخارج مختلفان فى المفهوم، ولهذا يقول إذا قلت الله عالم يثبت له علم هو الله، ونفيت عنه جهلا، ودللت على معلوم كان أو يكون، فكان مفهوم الذات غير مفهوم العلم وإنما هو يريد أن ينفى فقط مايفيده الحمل من المغايرة فى الخارج »[4].

وهذا هو ماسار عليه معظم المعتزلة بعد ذلك من محاولة التفرقة بين المغايرة فى المفهوم فى الذهن مع الاحتفاظ بالوحدة فى الماصدق فى الخارج.

وهى بلا شك نزعة عقلية صرفة فى التفرقة بين ماهو موجود فى الذهن وماهو متحقق فى الأعيان.

(١) القاضى : شرح الأصول : ص ١٨٧.
(٢) المصدر السابق ص ١٩٦.
(٣) د. عبد الستار الراوى : فلسفة العقل : ص ٣٨.
(٤) د. على مصطفى الغرابى : أبو الهذيل العلاف : ص ٤٢.

فعندما جاء معمر بن عباد السلمى بنظريته فى المعانى لم يكن يقصد بها بالطبع ماقصده الأشاعرة من معان قائمة بالذات، وإلا انتفى هذا الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة، ولهدم بذلك أصل التوحيد عند المعتزلة، فبالطبع معانى معمر غير معانى الأشاعرة قلبا وقالبا.

معانى معمر بن عباد :

يوضح لنا الشهر ستانى وجهة نظر معمر فى المعانى فى صفاته تعالى من خلال تحليله لصفة الإرادة، فيقول عنه «الإرادة من الله تعالى للشئ غير الله وغير خلقه للشئ وغير الأمر والإخبار والحكم، فأشار إلى أمر مجهول لايعرف»[1].

هذا الأمر المجهول هو المعانى التى قد أثبتها معمر ليعلل الصلة بين الجوهر والعرض والتفرقة بين عرض وعرض[2] وهى - كما سبق - النظرية التى اعتمدت عليها أدلة المتكلمين فى إثبات حدوث العالم.

وبها أيضا يريد معمر أن يثبت صفاته تعالى عن طريق عدم التمايز بين الذات والصفة فى الخارج، بل فى الذهن فقط،وكذلك يبرر اختلاف المفاهيم بين الصفات. فمن خلال تحليل فكرة معمر عن المعانى فى الجواهر والأعراض نخرج بأن هذه المعانى ماهى إلا اعتبارات ذهنية تبرر وجود العرض فى الخارج ولكنها هى ذاتها ليس لها وجود فى الخارج أوتحقق عينى «فهى ليست شيئا بذاتها[3]» «وكل مالها من وجود هو فى الذهن فقط[4]» فأصحاب المعانى إذن من القائلين بأن الكليات ليس لها وجود خارجى «ماعدا أعم المحمولات وهى الوجود والحدوث»[5].

فعندما يقول معمر «إن البارى عالم بعلم وعلمه كان علما لمعنى المعنى كان معنى لمعنى لا إلى غاية»[6] يكون المعنى هنا ليس قائما بذاته ومتحققا فى الخارج كما يقول

---

(١) الشهر ستانى : الملل النحل : جـ ١ : ص٧٣.

(٢) ألبيرنصرى : المعتزلة فلاسفة الإسلام : ص ٢٢١ جـ.

(٣) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام : ص ١١٤.

(٤) ألبيرنصرى : فلسفة المعتزلة : ص ٢٢٣ جـ ٢.

(٥) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام : ص ١١٤ ترجمة د. أبو ريدة

(٦) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : جـ ١ : ص ٢٤٩.

الأشاعرة فى الصفات أنها معان بالذات، ولكن المعنى عند معمر معنى ذهنى متصور فى العقل، تتمايز به المفاهيم والصفات، وأطلق عليها معان «لأنه ظن أن هذا يخفف من جوهرية الصفات ويقلل من أهميتها»[1] أو يقلل من تمايزها فى الخارج.

ويستخلص د. محمود صبحى من عبارة الأشعرى عن المعنى عند معمر بأنه «لا كل له ولا جميع»[2] ومن اتهام ابن الروندى لمعمر بالقول بأن «ليس يقع فعل فى العالم إلا ومعه ألف ألف فعل وما لايتناهى من الأفعال ومحال عنده فى قدرة غيره أن يفعل فعلا واحدا فى وقت واحد أو مائة ألف فعل ولابد عنده لمن فعل فعلا واحدا فى وقت واحد أن يفعل معه مالا يتناهى من الأفعال»[3].

استخلص أولا : عدم تناهى قدرة الله مع تناهى مقدوراته..

ثانيا : أن معمرا قد فرق بين الذوات على أساس اختلافها فى المعانى، ثم فرق بين الأنواع على أساس اختلافها فى المعانى. فإن ما يندرج تحت الكلى محصور فعلا غير متناه عقلا، فإن وقع من الله فعل فإنه يمكن أ ن يتصور أن يقع منه ما لا يتناهى من الأفعال على مثاله[4].

فاختلاف الأنواع بالمعانى مثل الطاولة التى تختلف فى أشكالها وأوصافها ونوعيتها، ولكن يبقى ذات الطاولة واحدة فى الجميع[5] وهنا يظهر : الفرق بين الذات والأمور العرضية من صفات لا أهمية لها.

ومن هنا يتضح لنا أن معانى معمر كانت خطوة على طريق المعتزلة كمحاولة لصد هجوم الأشاعرة، الذين رموهم بالتعطيل، فهم يحاولون بهذه الآراء المتجددة إثبات حسن نواياهم إزاء صفاته تعالى، مع تمسكهم الشديد بموقفهم الأول الذى ابتدأه واصل بالوحداتية الخالصة للذات والصفات. أما أبو على الجبائى وابنه أبو هاشم فكان لكل منهما موقف من صفاته تعالى يتمشى بالطبع والنزعة العقلية للمعتزلة.

---

(١) زهدى جار الله : المعتزلة : ص ٦٨.

(٢) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : ص ٥٩.

(٣) د. محمود صبحى : فى علم الكلام جـ ١ : ص ٢٨١.

(٤) د. محمود صبحى : فى علم الكلام جـ ١ : ص ٢٨١.

(٥) زهدى جار الله : المعتزلة : ص ٦٨.

نظرية الأحوال :

عندما أثبت كل من أبى على وأبى هاشم صفاته تعالى الأزلية اختلفا فى كيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفات.

فقال أبو على: يستحقها لذاته، وقال أبو هاشم: لماهو عليه فى ذاته[1].

وقد أجمل القاضى عبد الجبار نظرة المعتزلة فى شكلها الأخير لكيفية استحقاقه تعالى للصفات فى ثلاثة أقسام :

الأول : يختص بها لنفسه لايشاركه فيها غيره وهى صفة القدم والغنى المترتب عليه.

الثانى : صفات يشاركه فيها غيره ويخالفه فى كيفية استحقاقها له، مثل كونه قادرا عالما حيا موجودا ، فالقديم تعالى يستحقها لما هو عليه فى ذاته والواحد منا يستحقها لمعان محدثة.

الثالث : صفات يشاركه فيها غيره ويشاركه فى كيفية الاستحقاق مثل الإرادة والإدراك والكراهية، فالله تعالى مدرك لكونه حيا بشرط وجود المدرك مثل الواحد منا وإن اختلفا فى أن الله تعالى مدرك بغير حاسة والإنسان مدرك بحاسة.

ومن هذا التقسيم يتضح أن القاضى كان متفقا مع رأى أبى هاشم وليس رأى الجبائى كما تراءى لبعض الباحثين[2].

ويؤكد ذلك قول القاضى نفسه فى المحيط «فكونه قادرا وعالما وحيا وقديما هو لنفسه عند أبى على وغيره من شيوخنا، وعند أبى هاشم أن الصفة الذاتية هى للنفس وأن هذه الصفات هى لماهو عليه فى نفسه، وكونه مدركا عند الشيخ أبى عبد الله وأبى على للنفس وعند أبى هاشم لماهو عليه فى نفسه من كونه حيا عند وجود المدرك وهو الأولى»[3].

---

(١) القاضى : المحيط بالتكليف ص ١٠٧ ، شرح الأصول : ص ١٨٢.

(٢) مثل : د. عبد الرحمن بدوى : مذاهب الإسلاميين ص ٤١٢، وكذلك د. محمود صبحى فى علم الكلام : جـ ١ ص ٣٧٧.

(٣) القاضى : المحيط : ص ١٠٧.

كذلك يقف القاضى مدافعا عن أحوال أبى هاشم فى شرح الأصول صراحة فيقول «إن هذه المعانى معلومة عندكم، فتدخلها قسمة المعلومات وليس كذلك الأحوال، فإنها عندنا غير معلومة بانفرادها وإنما الذات عليها تعلم ففارق أحدهما الآخر، والذى يدل على أن الاحوال لاتعلم أنها لو علمت لتميزت عن غيرها بأحوال أخر، والكلام فى الأحوال تلك كالكلام فيما يتسلسل إلى مالا يتناهى من الأحوال وذلك محال. على أنكم إن عنيتم بالمعانى ماتريده بالحال فمرحبا بالوفاق»[1].

كما أننا لو قارنا بين أقسام الحال عند أبى هاشم وتقسيمه لما يعلل ومالا يعلل[2] وبين تقسيم القاضى للصفات من حيث المعرفة بها من جملة وتفصيل فيما له متعلق ولا متعلق له[3] سنجدهما ينطبقان تمام التطابق.

كما أننا نجد فى الصفة التى يستحقها لنفسه ولايشاركه فيها غيره عند القاضى ما يوافق عند أبى هاشم الصفة التى بها يخالف مخالفة ويوافق موافقة لو كان له موافق تعالى عن ذلك[4] وهى صفة القدم.

وهكذا يكون رأى القاضى فى استحقاقه تعالى للصفات موافقا لرأى أبى هاشم لا الجبائى، ويكون بذلك من القائلين بالحال.

فالحال هى الحل الوسط الذى جاء به أبو هاشم ليحل المشكلة بين المعتزلة الذين استبعدوا الجانب المفهومى من الصفات، والصفاتية الذين أكدوا هذا الجانب فوقعوا فى التشبه بالنصارى فى قولهم واحد بالجوهرية ثلاثة بالأقنومية[5].

فقد وصل تطور مذهب المعتزلة إلى أبى على إلى القول بأنه تعالى «عالم للذاته قادر للذاته حى للذاته ومعنى قولنا للذاته أى لايقتضى كونه عالما صفة هى حال علم أو حال يوجب كونه عالما»[6] وهو بهذا يرجع اشتراك الأسماء فى أجناس أو افتراق الأنواع المندرجة

---

(١) القاضى : شرح الأصول : ص ١٨٤.

(٢) الشهرستانى : نهاية الإقدام : ص ١٣٢.

(٣) القاضى : المحيط : ص ١٠٨.

(٤) القاضى : شرح الأصول : ص ١٢٩.

(٥) د. محمود صبحى : فى علم الكلام : جـ ١ ص ٣٦٥.

(٦) الشهر ستانى : الملل والنحل : الجزء الأول : ص ٨٥.

تحتها إلى الألفاظ الدالة عليها، أما الموجودات العينية (الأفراد) فإنما تختلف وتتماثل لذواتها المعينة[1].

وهو مارفضه أبو هاشم فهو يرى أن الاشتراك والافتراق قضية عقلية وراء اللفظ وإنما صيغ اللفظ على وفق ذلك ومطابقته[2]، فكانت القضية العقلية التي وراء اللفظ هي الحال فالعقل عنده «يدرك فرقا ضروريا بين معرفة الشئ مطلقا وبين معرفته على صفة فليس من عرف الذات عرف بالضرورة كونه عالما ولا من عرف الجوهر عرف كونه متحيزا[3]».

فالحال عنده هي «حكم علي علاقة بين جوهر وعرض أو بين ماهية وصفة»[4]. وهو مانجده أيضا عند القاضي عبد الجبار من أن الذوات تتمايز عن غيرها بالصفات والصفات تتمايز عن غيرها بالأحكام[5]، فالحال هي علاقة أو حكم تتمايز بها الذوات وتتمايز بها الأنواع المندرجة تحت الأجناس، لذلك قسمها أبو هاشم إلى مايعلل ومالا يعلل من حيث الحكم[6].

فما يعلل أحكام لتمايز الذوات.

ومالا يعلل أحكام لتمايز الأجناس والأنواع.

فالأحكام الدالة على صفة جوهرية تعلم بالضرورة بينما الأحوال الدالة على صفات عرضية في الجواهر تعلم بالنظر والتجربة[7]، وبما أن هذه الأحوال هي علاقات وأحكام فهي ليست بأشياء ولا توصف بصفة ما، وهذا مادعا مثبتي الأحوال إلى القول بأنها «ليست موجودة ولا معدومة، لأنها لاتدرك على انفراد إلا بعلاقاتها مع الذات فقط، فقد يعلم الشئ مع غيره ولا يعلم على حياله»[8].

(١) د. محمود صبحي : في علم الكلام : جـ ١ : ص ٣٥٩.
(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.
(٣) الشهر ستاني : الملل والنحل : جـ ١ : ص ٨٥.
(٤) ألبير نصري : فلسفة المعتزلة : ص ٢٢٦ : جـ ٢
(٥) القاضي : المحيط جـ ١ : ص ١٦٠.
(٦) الشهر ستاني : نهاية الإقدام : ص ١٣٢.
(٧) المصدر السابق ص ١٣٦، المحيط : ص ١٦٠.
(٨) عرفان عبد الحميد : دراسات في الفرق والعقائد : ص ٢٣٠.

وهو ماعرفه الإيجى بأنه «الواسطة بين الموجود والمعدوم»[1]. ولذلك فالقائلون بالأحوال لا يقولون فيها «أنها موجودة ولا معدومة ولا أنها قديمة ولا محدثة ولا معلومة ولامجهولة»[2].

فالحال تعرف إذن بأنها «كل صفة لوجود لا تتصف بالوجود فلا يتعلق الحال إلا بالجانب المتصل بالمعنى فقط دون الوجود إذ الأحوال اعتبارات ذهنية أو تصورات عقلية ومن ثم فهى لاتوصف بالوجود أو العدم. إنها لا موجودة ولا معدومة لأن الوجود والعدم إنما يتعلقان بعالم الأعيان. إنها توصف بالثبوت أو الإسناد، لأنها تتعلق بعالم الأذهان»[3].

وهذا هو الفرق بين أحوال أبى هاشم ومعانى معمر، فالثانية بالرغم من أنها اعتبارات عقلية فإنها تدرك على حيالها، فمعنى الحركة لا يستلزم إضافة إلى شئ أما أحوال أبى هاشم فلا تعرف على حيالها أو بانفرادها فهى «كالنسب، والإضافات والقرب والبعد وغير ذلك مما لايعد صفات بالاتفاق»[4] وبالتالى تستلزم وجود الذات فإن لم تعلم الذات لم تعلم الأحوال فهى كالقضايا التحليلية التى لا تضيف جديدا لمفهوم الموضوع، كقولنا الجوهر متحيز، الجسم ممتد، السواد لون[5].

ولمثبتى الأحوال حججهم، والنافون لهم حججهم. ويصوغ الجوينى وهو من الأشاعرة المثبتين للأحوال دليلهم بقوله «إن من علم بوجود الجوهر ولم يحط علما بتحيزه، ثم استبان تحيزه فقد استجد علما متعلقا بمعلوم، ويسوغ تقدير العلم بالوجود دون العلم بالتحيز. وإذا تقرر تغاير العلمين، فلا يخلو معلوم العلم الثانى من أمرين : إما أن يكون هو المعلوم بالعلم الأول، وإما أن يكون زائدا عليه، وباطل أن يكون المعلوم بالعلم الثانى هو المعلوم بالعلم الأول»[6].

---

(1) الإيجى : المواقف : ص ٥٧.
(2) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ١٨٢.
(3) د. محمود صبحى : فى علم الكلام : جـ ١ : ص ٣٥٦.
(4) الشهرستانى : الملل والنحل : جـ ١ : ص ٨٦.
(5) هامش فى علم الكلام : جـ ١ : ص ٣٥٨.
(6) الجوينى : الارشاد : ص ٨١.

وهو نفسه ماقاله أبو هاشم فى الرد على أبى على عندما ذهب إلى أن ذات البارى علة لكونه عالما قادرا، فرد أبو هاشم بأنه «ليس من عرف الذات عرف بالضرورة كونه عالما قادرا ولا من عرف الجوهر عرف كونه متحيزا قابلا للعرض»(١).

فحجتهم إذن «أن الإنسان يدرك اشتراك الموجودات فى قضية وافتراقها فى قضية، وبالضرورة تعلم أن ما اشتركت فيه غير ما افترقت به، وهذه القضايا العقلية لاينكرها عاقل وهى لاترجع إلى الذات ولا إلى أعراض وراء الذات فإنه يؤدى إلى قيام العرض بالعرض فتعين بالضرورة أنها أحوال»(٢).

وكان حل اعتراض النافين للأحوال أنه لا واسطة بين الوجود والعدم(٣) فالشئ إما موجود وإما معدوم(٤) وهذا ما سنوضحه إن شاء الله عند بحث شيئية المعدوم وارتباطها بصفة العلم.

أما الاتهام الثانى للقائلين بالأحوال فهو التسلسل حيث إن كل حال تحتاج إلى حال أخرى، وهكذا يتسلسل الأمر إلى ما لانهاية(٥).

وكان رد المثبتين أن العموم والخصوص فى الحال كالجنسية والنوعية فى الأجناس والأنواع، فليست الجنسية جنسا يستدعى جنسا، وكذلك الحالية للأحوال لاتستدعى حالا فيؤدى إلى التسلسل(٦).

كذلك أنهم قد أثبتوا حالة توجب هذه الأحوال(٧)، وهى الحال الخاصة بالصفة التى بها يخالف مخالفة، ويوافق موافقه التى هى لمقتضى الذات - القدم.

ويتضح وجوب هذه الصفة أو هذه الحالة بالتفرقة بينها وبين غيرها من الأحوال فهى صفة واجبة وهى مايطلق عليها المقتضى أما بقية الصفات فهى مترتبة على هذه الصفة أو واجبة بوجوبها.

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل : جـ ١ : ص ٨٥.

(٢) المصدر السابق ، نفس الصفحة.

(٣) د. الغزالى : الفرق الإسلامية : ص ٢٦٨.

(٤) الإيجى : المواقف : ص ٤٩.

(٥) البغدادى : الفرق بين الفرق : ص ١٨٢، الملل والنحل : ص ٨٦، نهاية الإقدام ص ١٣٩.

(٦) الشهرستانى : نهاية الإقدام : ص ١٤١.

(٧) الشهرستانى : نهاية الإقدام : ص ١٨٠.

يتضح ذلك عندما يفرق بين كونه تعالى مشتهيا لذاته أو لصفة من صفاته أو لمعنى أو بالفاعل[1]، فكونه تعالى متصفا بصفة لذاته هو وجوب هذه الصفة له تعالى[2].

وكذلك يفرق بين الحال الموجبة للأحوال والأحوال فى كونه تعالى لايجوز وصفه بالنفار فقد فرّق بين أنه تعالى لايستحق هذه الصفة لذاته ولا لما هو عليه فى ذاته ولا بالفاعل ولمعنى. فالوجوب أذن يكون للصفة التى هى من مقتضى ذاته - القدم- وهى الحالة التى توجب بقية الأحوال[3].

وبهذا يكون أبو هاشم وأتباعه المثبتون للأحوال قد ميزوا بين ثلاثة مواضع للحال «أحدها الموصوف الذى يكون موصوفا لنفسه فاستحق ذلك الوصف لحال كان عليها. والثانى الموصوف بالشئ لمعنى صار مختصا بذلك المعنى لحال. والثالث : ما يستحقه لا لنفسه ولا لمعنى فيخص بذلك الوصف دون غيره عنده لحال»[4].

وهم فى هذا يفرقون بين الذوات فى أنفسها والذوات بالنسبة للأعيان، وبينها باعتبارهابالأذهان[5].

وهكذا يتضح الخلاف بين أبى على كممثل للنافين للحال وبين أبى هاشم كممثل للمثبتين لها، فى أن الأول ميز بين الذوات باللفظ فقط، وأن الثانى ميز بينها لاعتبارات وراء اللفظ، ألا وهى الأحوال على ثلاث مراحل.

وهكذا يصبح الخلاف بعد أن كان خلافا كلاميا ذا أصل إلهى أصبح خلافا فى مشكلة المعرفة والمنطق[6].

فمن الناحية المنطقية تتمثل المشكلة فى مبحثى الحدود والقضايا، ففى الأول تظهر مشكلة أيهما أسبق الحد الكلى أم الجزئى، والمبحث الثانى هل تكون القضية الكلية هى موضوع العلم أم القضية الجزئية.

---

(١) القاضى : شرح الأصول : ص ٢١٤.

(٢) المصدر السابق : ص ٢١٥.

(٣) المصدر السابق : ص ١٩٩.

(٤) البغدادى : الفرق بين الفرق : ص ١٨١.

(٥) الشهر ستانى : نهاية الإقدام : ص ١٤٨.

(٦) د. محمود صبحى : فى علم الكلام : ص ٣٥٣.

أما من الناحية المعرفية فتتمثل المشكلة فى: هل للكليات من أجناس وأنواع وجود فى الأعيان أم أن الكليات تصورات عقلية مدركة بالضرورة أو الاستدلال وهى سابقة منطقيا على الأفراد ؟[1].

فأصبحت بذلك نظرية الأحوال هى أقصى تطور لفكرة المعتزلة عن صفاته تعالى وكانت نتيجة لمنهج عقلى تصورى صرف ذى نظرة معرفية عقلانية معبرة عن روح الاعتزال فى إثبات الصفات عن طريق التوحيد بينها وبين الذات.

وقد كانت صفة العلم خاصة من أهم الصفات التى تجلت فيها عقلانية المعتزلة وظهر فيها مدى تأثير نظرية المعرفة عندهم فى مبحث الصفات حتى أن منهم من رد جميع الصفات إلى صفة العلمانية[2].

العلم الإلهى وارتباطه بمشكلة المعرفة :

صفة العلم من الصفات الأزلية عند جميع المعتزلة[3]، وقد استدلوا على إثبات صفة العلم لله تعالى من صحة الفعل المحكم منه تعالى، وقد استخدموا فى ذلك قياس الغائب بالشاهد[4].

وهو نفس الدليل الذى يعتمد عليه الأشاعرة فى إثبات صفة العلم لله تعالى[5].

وقد ارتبطت صفة العلم عند المعتزلة بصفة القدرة ارتباطا وثيقا، فهما ذواتا علاقة جدلية[6]، وقد تنبه كثيرون لهذه العلاقة، ومنهم الأسوارى الذى يروى عنه الخياط قوله : «إنك إذا قرنت القول بأن الله قد أخبر أن الله يكون شيئا مع القول بأنه يقدر ألايكونه أحال القول بذلك. فأما إذا أفردت القولين كلاً من الآخر لم يحل واحداً منهما»[7].

---

(١) د. محمود صبحى : فى علم الكلام : جـ ١ : ص ٣٦٠، ٣٦١.

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل : جـ ١ : ص ٥٣.

(٣) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : جـ ١ : ص ٢٣٨.

(٤) القاضى : المحيط بالتكليف : جـ ١ : ص ١١٩، شرح الأصول ص ١٥٦.

(٥) الأشعرى : اللمع : ص ٢٤، التمهيد : ص ١٥٣.

(٦) د. عبد الستار الراوى : فلسفة العقل : ص ٢٠.

(٧) الخياط : الانتصار : ص ٥٨.

ويؤكد ذلك مايحكيه عنه ابن حزم من قوله«أن من علم الله أنه سيموت ابن ثمانين سنة فإن الله لايقدر أن يميته قبل ذلك، ولا أن يبقيه طرفة عين بعد ذلك ، وأن من علم الله أنه يبرأ من مرضه يوم الخميس مع الزوال مثلا فإن الله لايقدر أن يبرئه قبل ذلك لابما قرب ولا بما بعد ولا على أن يزيد فى مرضه طرفة عين فما فوقها »[١].

ووافقه فى ذلك كل من معمر والخياط الذى يقول «وكثير من الأمة وهم الذين يزعمون أن الله عز وجل إذا أخبر أنه يفعل شيئا فيقول القائل بعد ذلك الخبر «إن الله لا يقدر ألا يفعله محال»[٢].

ولذلك نجد أن جميع المعتزلة قد أرجعوا جميع صفاته تعالى إلى صفتى العلم والقدرة لما فيهما من تلازم[٣].

ولكن اختلف المعتزلة فى المعلومات هل هى معلومات قبل كونها[٤]؟ ومن خلال بحثهم فى معلومات الله تعالى لإثبات أزلية علمه تطرقوا إلى أبحاث منطقية ومعرفية بحتة مثل شيئية المعدوم، وذلك لكى يثبتوا أن الإثبات فى القضية الحملية لا يقتضى الوجود العينى للموضوع[٥]، وذلك من خلال بحثهم فى ما هو الشئ وفى أقسام المعلومات، وكان مثار المشكلة أن هناك من ميز بين نوعين من علوم الله تعالى: العلم القديم الأزلى، والعلم الحادث مع كل محدث. فيقول الجوينى عن جهم فى أنه ذهب إلى «إثبات علوم حادثة للرب تعالى عن قول المبطلين، وزعم أن المعلومات إذا تجددت أحدث البارى سبحانه وتعالى علوما متجددة بها يعلم المعلومات الحادثة، ثم العلوم تتعاقب حسب تعاقب المعلومات فى وقوعها متقدمة عليها »[٦] وقد اعتنقوا مثل هذا الرأى حتى لا يوصف الله تعالى بتغاير العلم قبل وبعد الحدوث فيكون الله متغيرا ومخلوقا وحادثا وليس بقديم، فعلم الله بالأشياء الحادثة حادث[٧].

---

(١) ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء : جـ ٤ ص ١٥٠.

(٢) الخياط : الانتصار : ص ٥٨.

(٣) الشهر ستانى : الملل والنحل : جـ ١ : ص ٥٣.

(٤) الأشعرى: مقالات الإسلاميين: جـ١: ص ٢٣٨.

(٥) د. محمود صبحى: فى علم الكلام: جـ١: ص ٢٩٨.

(٦) الجوينى: الإرشاد: ص ٩٦.

(٧) عمر فروخ: تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون: سنة ١٩٦٢: ص ١٥٩.

أما الأشاعرة فيرون «أن علم الله واحد ليس بضروري ولا مكتسبا ولاعن نظر. وأجمعوا على أنه محيط بجميع المعلومات يعلم به ما كان قد علم به جميع معلوماته ما كان منها وما يكون وما لا يكون أن لو كان كيف يكون وقد علم به أيضا استحالة المحالات وعلم علمه بنفسه»[1].

فالله تعالى يعلم المحدث وقت حدوثه بعلم قديم[2].

وهنا وقعت المعتزلة فى المشكلة التى حاول كل واحد من رجالها أن يجد لها حلا بطريقته الخاصة حتى وصلوا إلى القول بشيئية المعدوم. فالمشكلة أن المعتزلة متفقون على أن ليس لله علم حادث[3]، فكيف إذن يعلم الجزئيات الحادثة؟ أيعلمها بعلم قديم وذلك محال عندهم لأن العلم القديم مغاير للحوادث؟ أم يعلمها بعلم حادث وذلك أيضا محال[4]، لأنه سيؤدى إلى أن يكون تعالى محلا للحوادث، وقد اختلف المعتزلة فى حل الإشكال فمنهم هشام الفوطى الذى قال «لا أقول لم يزل عالما بالأشياء وأقول لم يزل عالما أنه واحد لاثانى له، فإذا قلت لم يزل عالما بالأشياء ثبتها لم تزل مع الله عز وجل»[5].

وقد ألزمه فى ذلك ابن الروندى أنه يزعم أن الله لا يعلم الأشياء قبل كونها[6]. وقد رد عليه الخياط فى ذلك بأن فى ذلك إيهاما بأن هشاما كان يقول بأن الله لم يكن عالما ثم علم، ولكن الحق عند هشام أن الله لم يزل عالما بأنه سيخلق الدنيا ثم يفنيها ثم يعيد أهلها،فريق فى الجنة وفريق فى السعير، والخلاف عنده فى أسماء المعلومات هل هى أشياء قبل كونها أم ليست بأشياء؟[7].

فالأشياء عنده ليست قديمة ولكن علم الله بها هو القديم، فإذا قيل له «أفتقول أن الله لم يزل عالما بأن ستكون الأشياء؟ قال إذا قلت بأن ستكون فهذه إشارة إليها ولا يجوز أن أشير إلا إلى موجود وكان لا يسمى ما لم يخلقه الله ولم يكن «شيئا» ويسمى ما خلقه

(١) البغدادى: أصول الدين: ص ٩٥، التمهيد من ص ١٥٧: ١٦٠.

(٢) د. العراقى: المنهج النقدى: ص ٨٧.

(٣) الأشعرى: مقالات الإسلاميين: جـ١: ص ٢٧٩.

(٤) القاضى: شرح الأصول: ص ١٦٠.

(٥) الأشعرى: مقالات الإسلاميين: جـ١: ص ٢٣٨، جـ١.

(٦) الخياط: الانتصار: ص ٨٤.

(٧) المصدر السابق: ص ٨٤.

الله وأعدمه شيئا وهو معدوم»[1] وهو بذلك يعد مخالفا للمعتزلة فى نظريتهم للإثبات فى القضية الحملية الذى لا يقتضى عندهم الوجود العينى[2]. بينما وجد هشام أن الوجود العينى ضرورى لكى يصح الإثبات فعنده «الأشياء قبل كونها معدومة ليست أشياء»[3].

أما أبو الحسين الصالحى فكان يقول «إن الله لم يزل عالما بالأشياء فى أوقاتها ولم يزل عالما بأنها ستكون فى أوقاتها ولم يزل عالما بالأجسام فى أوقاتها وبالمخلوقات فى أوقاتها. ويقول: لامعلوم إلا موجود ولا يسمى المعدومات معلومات ولا يسمى مالم يكن مقدورا ولا يسمى الأشياء أشياء إلا إذا وجدت ولايسميها أشياء إذا عدمت»[4] وكأنه بذلك يقترب من الحل النهائى فقال إن الله يعلم أن الأشياء ستكون فى أوقاتها حتى يقرب الفارق بين العلم القديم والعلم بالأشياء بعد حدوثها ويعتبر هذا موقفا توفيقيا بين القول بعلم الله الأزلى والقول بأن الأشياء محدثة[5].

ولكنه رفض أن يكون المعدوم معلوما، ورفض ألا يكون معلوما إلا موجودا، وبهذا اعتقد أنه نقض الفكرة الأولى التى قدمت الخطوة الأولى فى طريق الحل.

وبهذا يكون ما قدمه أبو على الجبائى كان أقرب الاقتراحات إلى الحل الذى نستطيع من خلاله إثبات علم الله الأزلى الذى به يعلم ما سيكون، على أساس من أن الشئ يمكن العلم به فى حالة العدم، أى فى حالة عدم الوجود العينى مادام الشئ معلوما، ولا يشترط عنده فى المعلوم أن يكون موجودا، فكان المعدوم عنده معلوما، ويرى «أن الله سبحانه لم يزل عالما بالأشياء والجواهر والأعراض[6]» ويفسر ذلك بأن «الأشياء تعلم أشياء قبل كونها وتسمى أشياء قبل كونها، وأن الجواهر تسمى جواهر قبل كونها، وكذلك الحركات والسكون والألوان والطعوم والأراييح والإرادات، وكان يقول أن الطاعة تسمى طاعة قبل كونها وكذلك المعصية تسمى معصية قبل كونها»[7].

---

(١) الأشعرى: مقالات الإسلاميين: جـ١: ص ٢٣٨، جـ١.
(٢) د. محمود صبحى: فى علم الكلام: جـ١: ص ٢٩٨.
(٣) الشهرستانى: الملل والنحل: جـ١ ص ٨٠.
(٤) الأشعرى: مقالات الإسلاميين: جـ١: ص ٢٣٩.
(٥) د. عبدالرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين: جـ١: ص ٢٨٨.
(٦) الأشعرى: مقالات الإسلاميين: جـ١: ص ٢٤٢.
(٧) المصدر السابق: نفس الصفحة.

ولكن هل كل الأشياء تسمى بأسمائها قبل كونها؟ هذا ما رفضه الجبائى. وقد قدم لذلك تقسيما خاصا يوضح فيه ما يسمى به قبل الوجود وما لا يسمى باسمه إلا بعد الوجود، وكان أساس التفرقة فى ذلك أن كل وصف يستحقه الحادث لنفسه أو لجنسه فإن الوصف ثابت له فى حال عدمه[1]. «فما سمى به الشئ لنفسه فواجب أن يسمى به قبل كونه، كالقول سوادا إنما سمى سوادا لنفسه... وكذلك الجوهر.... وما سمى به، لأنه يمكن أن يذكر ويخبر عنه فهو سمى بذلك قبل كونه، كالقول شئ فإن أهل اللغة سموا بالقول شئ كل ما أمكنهم أن يذكروه ويخبروا عنه وما سمى به الشئ للتفرقة بينه وبين أجناس أخرى كالقول لون وما أشبه ذلك فهو سمى بذلك قبل كونه وما سمى به الشئ لعلة فوجدت العلة قبل وجوده فواجب أن يسمى بذلك قبل وجوده كالقول مأمور به لوجود الأمر به فواجب أن يسمى مأمورا فى حال وجود الأمر، وإن كان غير موجود فى حال وجود الأمر، وكذلك ما سمى به الشئ لوجود علة يجوز وجودها قبله، وما سمى الشئ لحدوثه ولأنه فعل فلا يجوز أن يسمى بذلك قبل أن يحدث كالقول مفعول ومحدث وما سمى به الشئ لوجود علة فيه فلا يجوز أن يسمى قبل وجود العلة فيه كالقول جسم والقول متحرك وما أشبه ذلك»[2].

وبهذا يكون الجبائى قد خرج بقانون عام بتقسيمه هذا للأسماء، والأساس فى ذلك هو العلة التى تسمى بها الأشياء بالأسماء.

ومن خلال النص السابق يتضح لنا اتساق الفكرة بأكملها عند أبى على، وإن كان قد اتهم بالتناقض لأنه يقول بعد ذلك ما يرويه عنه الأشعرى «وكان ينكر قول من قال الأشياء أشياء قبل كونها ويقول هذه عبارة فاسدة لأن كونها هو وجودها ليس غيرها فإذا قال القائل الأشياء أشياء قبل كونها فكأنه قال أشياء قبل أنفسها»[3].

وأعتقد أن ذلك ليس تناقضا من حيث إنه قال أولا الأشياء تسمى وتعلم أشياء ولم يقل الأشياء أشياء قبل كونها، بمعنى أنه فرق بين تسمية الشئ لكونه معلوما وبين وجوده العينى الحقيقى وخروجه إلى الواقع.

---

(١) البغدادى: الفرق بين الفرق: ص ١٦٤.

(٢، ٣) الأشعرى: مقالات الإسلاميين: جـ١: ص ٢٤٢.

كما أنه قد علل تسمية الأشياء قبل وجودها بأسمائها بكونها معلومة، فقد ذكر عنه الأشعرى «القول شئ سمة لكل معلوم ولكل ما أمكن ذكره والإخبار عنه»[1].

وهو بهذين النصين يكون قد وضع الأساس للمذهب الاعتزالى فى هذه المشكلة، وهو أن الثبوت أعم عندهم من الوجود كما وصفهم الشهرستانى[2].

وبذلك يكون الجبائى قد قسم الأسماء إلى ستة أقسام أربعة يسمى بها الشئ قبل وجوده، واثنان لايصح ذلك فيهما الأول ما يسمى به الشئ لنفسه وما يسمى به لكونه يمكن أن يخبر عنه وما سمى به الشئ للتفرقة بينه وبين أجناس أخرى، وأخيرا ما سمى به الشئ لعلة وجودها قبل وجوده. والثانى ما سمى به الشئ لحدوثه وما سمى به الشئ لوجود علة فيه راجعة إليه[3].

وهناك من المعتزلة من غالى فى تسمية الأشياء قبل وجودها حتى سمى الأجسام أجساما قبل وجودها مثل الخياط الذى رأى أن «كل وصف يجوز ثبوته فى حالة الحدوث فهو ثابت له فى حالة عدمه»[4].

وقد رفض كثير من المعتزلة، ومنهم الجبائى الذى قام بنقض هذا الرأى لما سيترتب عليه من قدم الأجسام، وذلك بالطبع ما لم يقصده الخياط كمعتزلى مؤمن بالتنزيه والتوحيد فربما لو أنه قال سمى الجسم جسما قبل وجوده لكان خرج من هذا المأزق كما قال الجبائى من قبل من أن الأشياء تسمى أشياء ولا تكون الأشياء أشياء قبل كونها ليفرق بين نوعى الوجود الواقعى والذهنى.

ولعل ما يؤكد أن وجهة نظر الخياط مسايرة لوجهة نظر المعتزلة فى ذلك هو ما يحكيه عنه البغدادى من أنه «لم يجز أن يكون المعدوم متحركا»[5] ليؤكد على أن الحركة هى الأساس فى التمييز بين كون الشئ موجودا بالفعل، وبين كونه معلوما فى العلم الإلهى فقط.

---

(١) الأشعرى: مقالات الإسلاميين: جـ٢: ص ٢٠٢.

(٢) الشهرستانى: نهاية الإقدام: ص ١٥٢.

(٣) د. الغرابى: تاريخ الفرق: ص ٢٣٨.

(٤) البغدادى: الفرق بين الفرق: ص ١٦٤.

(٥) البغدادى: الفرق بين الفرق: ص ١٦٤.

ومن هنا يتضح لنا مدى ارتباط صفة العلم بشيئية المعدوم، فالعلم الإلهى عند المعتزلة قديم ويعلم الحادث قبل حدوثه لا وقت حدوثه؛ لأن كل المحدثات قديمة فى العلم الإلهى حادثة بعد إيجاد صفة الوجود لها بالأمر الإلهى فى «كن» فشيئية المعدوم كما سنرى قدمها المعتزلة لتكون الحل لمشكلتين الأولى- التنزيه. بأن يؤكدوا بها على أنا نطلق عليه تعالى شيئا إلا أنه ليس له وجود جسمى والثانية حل مشكلة العلم الإلهى بالمحدثات.

شيئية المعدوم:-

فقد اختلف المتكلمون في تحليل لفظة شئ فى قوله تعالى ﴿ليس كمثله شئ﴾ كل حسب آرائه المعرفية[1]. وانقسموا فى ذلك إلى ثلاث فرق كل فرقة تعبر عن نظرة معرفية معينة. فالأولى وهى المشبهة التي قالت بأن الشئ هو الجسم فإذن الله جسم[2]، وهذا يعبر عن المذهب الحسى الذى يذهب أن كل موجود فهو جسم، وبذلك لا يثبتون حكما إلا لما هو جسم[3].

وقال الأشاعرة[4] معنى أن الله شئ معنى أنه موجود، وهذا مذهب من قال لا شئ إلا موجود[5]. وهو المذهب الواقعى الذى لا يثبت الحمل إلا لما هو موجود وجودا عينيا[6].

أما الفريق الثالث فقد قالوا «معنى أن الله شئ هو إثباته وقد ذهب إلى هذا قوم زعموا أن الأشياء أشياء قبل وجودها وأنها مثبتة أُشياء قبل وجودها»[7].

وبذلك يكون معظم المعتزلة من هذه الفرقة التى وسعت دائرة الحمل لتشمل الوجود العينى والذهنى معا[8]. وتكون بذلك معبرة عن المذهب العقلى الذى فسره الجبائى بقوله

---

(١) د. محمود صبحى: فى علم الكلام: جـ١: ص ٣٠٥.

(٢) الأشعرى: مقالات الإسلاميين: جـ٢: ص ٢٠٢.

(٣) د. محمود صبحى: فى علم الكلام: ص ٣٠٦.

(٤) لم يذكرها الأشعرى، بل قال «وقال قائلون» ص ٣٠٦، جـ١ فى علم الكلام.

(٥) الأشعرى: مقالات الإسلاميين : ص ٢٠٢ جـ٢.

(٦) د. محمود صبحى: فى علم الكلام: جـ١: ص ٣٠٦.

(٧) الأشعرى: مقالات الإسلاميين: جـ٢: ص ٢٠٢.

(٨) د. محمود صبحى: فى علم الكلام جـ١: ص ٣٠٧.

«القول شئ سمة لكل معلوم ولكل ما أمكن ذكره والإخبار عنه فلما كان الله عز وجل معلوما يمكن ذكره والإخبار عنه وجب أنه شئ[1] » وقد اعتمد كل من المعتزلة والأشاعرة على تأييد موقفهم النظرى بما جاء به السمع من آيات القرآن الكريم، فقد استدل الجوينى الأشعرى على أن الشئ هو الموجود بقوله تعالى ﴿أم خلقوا من غير شئ...﴾ فلما كان غير الشئ يفيد العدم كان الشئ يدل على الموجود، وكذلك بقوله تعالى ﴿وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا﴾[2] أى لم تك موجودا »[3].

أما المعتزلة فقد اعتمدوا على الآية المحكمة ﴿ليس كمثلة شئ﴾[4] لتثبت أن الشئ ليس الموجود فقط بل كل ما يخطر على البال من تخيلات أو تصورات فالله تعالى بخلاف ذلك[5] كذلك قوله تعالى ﴿وسع ربى كل شئ علما﴾[6] وقوله تعالى ﴿إن الله قد أحاط بكل شئ علما﴾[7] فالشئ لا يدل على الموجودات العينية فحسب بل يدل أيضا على ما يتصف بأنه معدوم مثل يوم القيامة فهو فى علم الله تعالى على الرغم من عدم تحققه العينى[8]، وبذلك يكون الثبوت أعم من الوجود عند المعتزلة، أما الأشاعرة فلا يفرقون بين الوجود والثبوت والشيئية والذات والعين. ويذكر الشهرستانى أن أول من قال بشيئية المعدوم من المعتزلة هو الشحام فقد أثبت للمعدوم «خصائص المتعلقات فى الوجود » مثل «قيام العرض بالجوهر وكونه عرضا ولونا وكونه سوادا وبياضا »[9].

أما البغدادى فينسب القول بشيئية المعدوم إلى الخياط، وكذلك الشهرستانى نفسه فى الملل والنحل لم يذكر الشحام كأول قائل بشيئية المعدوم بل ذكر أن الخياط قد غالى فى

---

(١) الأشعرى: مقالات الإسلاميين: ص ٢٠٢ جـ٢.

(٢) سورة مريم آية ١٠.

(٣) الجوينى: الإرشاد: ص ١٣٤.

(٤) سورة الشورى آية ١١.

(٥) د. محمود صبحى: فى علم الكلام: ص ٣٠٧.

(٦) سورة الأنعام آية ٨٠.

(٧) سورة الطلاق آية ١٢.

(٨) د. محمود صبحى: فى علم الكلام: جـ١ : ص ٣٠٧.

(٩) الشهرستانى: نهاية الإقدام: ص ١٥١.

إثبات المعدوم شيئا. واعتقد أن الشهرستاني في ذلك أصدق لأن ابن المرتضى يذكر الشحام في الطبقة السابعة(١) من طبقات المعتزلة ويذكر الخياط في الطبقة الثامنة(٢) منهم. فبذلك يكون الشحام سابقا على الخياط، والذي يؤكد أن الشحام كان أسبق في هذا الموضوع هو وصف الشهرستاني الخياط بالمغالاة في إثبات المعدوم شيئا مما يدل على أن هناك من سبقه في القول به، وقد زاد هو عليه، وكذلك البغدادي نفسه عند ذكر الخياط قال إن المعتزلة قد اختلفوا في تسمية المعدوم شيئا إذن فهناك بحث سابق على الخياط وقد أضاف هو ما لم يقل به غيره .

وقد بلور كل من الشحام والخياط فكرة شيئية المعدوم على أساس واحد وهو إثبات خصائص المتعلقات في الوجود للمعدوم(٣)، حتى أطلق الخياط «جميع أسماء الأجناس والأوصاف حتى قال السواد سواد في القدم فلم يبق إلا صفة الوجود والصفات التي تلزم الوجود والحدوث وأطلق على المعدوم لفظ الثبوت»(٤).

وكما كانت شيئية المعدوم عند المعتزلة تفسيرا لقوله تعالى ﴿ليس كمثله شئ﴾ حلا لمشكلة العلم الإلهي القديم بالعالم المحدث كانت أيضا تشكل نظرة المعتزلة لعملية الخلق وتفسر الخلق من العدم وتفسر العلاقة بين الله والعالم(٥).

وقد ألزم الأشاعرة المعتزلة القول بقدم العالم أو المادة نتيجة لقولهم بشيئية المعدوم(٦). فهل كان هذا الإلزام صحيحا أم أنه ادعاء وعدم فهم لما يعنيه المعتزلة من شيئية المعدوم. فيقول البغدادي «وقالت المعتزلة أنه خلق الشئ من شئ» فهل هذا ما أراده المعتزلة من شيئية المعدوم؟ هذا ما سنحاول معرفته من خلال تحليل معنى العدم عندهم ثم كيفية إثبات الشيئية له.

---

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل: ص ٣٠.

(٢) المصدر السابق: ص ٣٩.

(٣) البغدادي: الفرق بين الفرق: ص ١٦٤.

(٤) الشهرستاني: نهاية الإقدام: ص ١٥١.

(٥) الشهرستاني: الملل والنحل: ص ٨٢.

(٦) د. ألبير نصري: فلسفة المعتزلة: جـ٢ ص ١٢٣ : ١٣٥.

انقسم المتكلمون من حيث شيئية المعدوم إلى قسمين «فقال أهل السنة وطوائف من المرجئة كالأشعرية وغيرهم ليس شيئا وبه يقول هشام بن عمرو الفوطى أحد شيوخ المعتزلة. وقال سائر المعتزلة المعدوم شئ وقال عبدالرحيم بن محمد بن عثمان الخياط أحد شيوخ المعتزلة أن المعدوم جسم فى حال عدمه إلا أنه ليس متحركا ولا ساكنا ولا مخلوقا ولا محدثا فى حال عدمه[1] ».

والفريق الأول اعتمد فى رفضه على أساس أن لا شئ إلا موجود بمعنى أن كل متعلقات الوجود وخصائصه لا يمكن أن تكون إلا للموجود عند وجوده وبالتالى المعدوم عندهم هو اللاوجود[2] .

أما المعتزلة فكان عندهم كل خصائص الموجود ثابتة له فى حال عدمه، ولذلك فإن المعدوم عندهم ليس اللاموجود بل هو بين الوجود واللاوجود «فالمعدوم لدى الأشاعرة مرادف للعدم الكامل للوجود المطلق بينما لدى المعتزلة هناك الممتنع واجتماع النقيضين»[4] .

ومن هنا يتضح موقف كل من المعتزلة والأشاعرة من الماهية والوجود، فالمعتزلة بإثباتهم شيئية المعدوم فرقوا بين الوجود والماهية، والأشاعرة قرنوا بينهما، فالماهية هى الوجود عندهم[5] .

ولكن ماذا يقصد المعتزلة بالمعدوم؟

قسم الإيجى المعلومات إلى الواجب والممكن والممتنع، فالواجب ما يمتنع عدمه والممتنع ما يجب عدمه ،والممكن ما لا يجب وجوده ولاعدمه[6] . وهو بذلك يؤكد على أن ما يقصده المعتزلة بالمعدوم ما هو إلا التصورات الذهنية[7] أو «الممكن». وهذا يؤكد خطأ

---

(١) البغدادى: أصول الدين: ص ٧١.

(٢) ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء: جـ ٥ : ص ٢٧.

(٣) د. محمود صبحى: فى علم الكلام جـ١ : ص ٣٠٨.

(٤) د. محمود صبحى: فى علم الكلام: ص ٣٠٩.

(٥) الرازى: الأربعون: ص ٥٣.

(٦)الإيجى: المواقف: ص ٦٨.

(٧) د. محمود صبحى: فى علم الكلام: ص ٣٠٩.

فكرة أن المعدوم «الممكن» هو شئ بمعنى وجود متقرر فى الخارج، لأن التصورات الذهنية لا وجود لها فى الخارج إلا إذا تحقق لها الوجود الفعلى، فخرجت بذلك عن كونها تصورات ذهنية إلى الوجود الحقيقى، وكما سبق فإن شيئية المعدوم عند المعتزلة تبرر عملية الخلق من العدم وهذه الفكرة تقلص من دور الله تعالى فى عملية الخلق. فلم تجعل له إلا منح الوجود للمعدوم[1]، وهذا يؤدى إلى ذلك الإلزام الذى ألزمته الأشاعرة للمعتزلة من أنهم قائلون بقدم العالم، أو على الأقل قائلون بقدم المادة الأولى مثلهم فى ذلك مثل الفلاسفة، وذلك لما نقله الشهرستانى عن أرسطو من أن الممكن لا يكون إلا من مادة[2]. ولكن هل هذا بالفعل ما قصده المعتزلة من أن الله لم يفعل فى الخلق سوى منح الوجود لهذه المادة الأولى؟ (الهيولى) بالطبع هذا مرفوض، ودليله ما سبق أن قلناه من إثبات الإيجى المعدوم الممكن للتصورات الذهنية فقط. أما كون أن المعتزلة أثبتت لهذه التصورات عموما وخصوصا أو بعض صفات جوهرية وأخرى عرضية[3] فهذا كله لا يؤكد قوله بأن هذه الصفات لها تحقق فى الواقع الخارجى، بل كل هذه الصفات ممكنة لما هو ممكن، وليست واقعة بالفعل وأنها لم تنتظر إلا أن يهبها الخالق صفة الوجود، والدليل على ذلك هو نفس ما استدل على عكسه الدكتور ألبير نصرى من قول أبى الهذيل «إن الخلق هو أمر الله المعبر عنه بكلمة كن» فقد استدل بذلك على أن «هذا الأمر موجه للمعدوم فالذوات المعدومة الممكنة الوجود مرت من حالة العدم إلى حالة الوجود، وهذه الذوات فقط يطلق عليها اسم الماهيات»[4].

ونحن نستدل بهذه المقولة على عكس ذلك لأن الاستدلال بلفظ كن لا يدل على ما استدل به د. ألبير نصرى، لأنه يدل عند المعتزلة وخاصة عند أبى الهذيل على أمر لا فى محل[5]، على عكس أوامر التكليف، فإنها أمر فى محل فلو كان الأمر (كن) لا فى محل فذلك أكبر دليل على أن ليس هناك مادة أولى أو ذات يضع فيها الله تعالى أمر الخلق، بل هى فى الحقيقة أمر لما فى علمه تعالى.

---

(١) د. ألبير نصرى: فلسفة المعتزلة: جـ٢ : ص ١٣٧.

(٢) الشهرستانى: نهاية الإقدام: ص ٣٣.

(٣) د. ألبير نصرى: فلسفة المعتزلة: جـ٢ : ص ١٣٤.

(٤) د. ألبير نصرى: فلسفة المعتزلة: جـ٢ : ص ١٣١.

(٥) الشهرستانى: الملل والنحل: جـ١: ص ٥٨.

أما كونها ماهيات فهذا أيضا دليل على أنها ليست ذات وجود حقيقى أو هيولى ينقصها التشكيل والخلق، وذلك لما سبق من رفض المعتزلة للتوحيد بين الماهية والوجود فكونها ماهية لم يعطها صفة الوجود العينى.

فالممكن فى هذه الحالة هو العلم الإلهى وليس مادة أولى وذلك كما يكون فى العالم منا من العلم بفكرة معينة على صفات وخصائص معينة فهى فى علمه عندما يخرجها للوجود يكون بذلك قد أخرج ما فى علمه إلى حيز الوجود الفعلى.

فالصفات الذهنية من حيث هى عقلية تتصل بالمعرفة ولا تتصل بالموجود[1]. وبهذا يتضح كيف كان موقف المعتزلة معبرا عن نزعة عقلية متأثرة بنظريتهم فى المعرفة ذات المنهج التصورى رافضة للاتجاه الاسمى التجريبى الذى تتزعمه الأشاعرة فى كون «الأجناس والأنواع والكليات ليس إلا ألفاظا مجردة»[2] و «أن الصور العقلية ينتزعها العقل من الهويات الخارجة بحسب استعدادات تعرض للنفس وشروط مختلفة تقتضيها من مشاهدة جزئيات فيها مشاركات ومباينات»[3].

أما المعتزلة فرأت أن ذلك يتم عن طريق قضايا عقلية تتسم بالاتفاق والافتراق كما سبق أن تكلمنا فى الأحوال.

وهذا ما يجعلنا نتحير فى أمر أبى على الجبائى خاصة كما تعجب منه الشهرستانى[4] من قبل لرفضه الأحوال، ومع ذلك يعتقد فى الافتراق والاتفاق والعموم والخصوص. فكان فى رفضه للأحوال متبعا للمنهج الاسمى التجريبى، أما فى شيئية المعدوم فكان متبعا للمنهج التصورى وهو فى ذلك يكون أقرب إلى المذهب العام للمعتزلة.

---

(١) د. محمود صبحى: فى علم الكلام: ص ٣١١.

(٢) الشهرستانى: نهاية الإقدم: ص ١٥٦.

(٣) د. محمود صبحى: فى علم الكلام: ص ٣١٠.

(٤) الشهرستانى: الملل والنحل: جـ١: ص ٨٧.

وبذلك تكون المعتزلة قد حلت مشكلة الخلق من العدم بفعل الإرادة بلفظة «كن» وكذلك كونه تعالى شيئا وليس جسما ، وفسرت العلم الإلهى القديم بالمحدث عند حدوثه بهذه النظرية التى ألزموا بها بإلزامات لم تكن فى أذهانهم، فليس من المعقول أن يقول المعتزلة بقدم المادة الأولى أو قدم المعدومات مع الله تعالى وقد نفوا من قبل كون الصفات متميزة عن الذات حتى لا تكون قديمة معه تعالى.


الباب الرابع
المعرفة والعدل

أصل العدل هو أكثر أصول المعتزلة تأثرا بآرائهم فى مشكلة المعرفة حيث إنه يعرف ضرورة عندهم. وبالتالى تأثرت به بقية الأصول التابعة له.

فقد نتج عن أصل العدل القول بالمنزلة بين المنزلتين والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

وذلك لأن الوعد داخل فى العدل من حيث هو كلام فى أنه تعالى إذا وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب فلابد من أن يفعل ولا يخلف فى وعده ولا فى وعيده، ومن العدل ألا يخلف ولا يكذب، وكذلك المنزلة بين المنزلتين داخل فى باب العدل، لأنه كلام فى أن الله تعالى إذا علم أن صلاحنا فى أن يتعبدنا بإجراء أسماء وأحكام على المكلفين وجب أن يتعبدنا به، ومن العدل ألاّ يخل بالواجب وكذا الكلام فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر[1] فأصل العدل عندهم يعرف ضرورة.

ولكى نعرف مدى تأثر العدل عند المعتزلة بنظريتهم فى المعرفة يجب أن نعرف أولا ما العدل؟

فالعدل لغة مصدر عدل يعدل عدلا، كما أن الضرب مصدر ضرب يضرب ضربا. أما فى الاصطلاح فإنه إذا قيل أنه تعالى عادل فالمراد أن أفعاله كلها حسنة وأنه لا يفعل القبيح ولا يخل بما هو واجب عليه[2].

وبذلك يكون أصل العدل عندهم شاملا لعدة أبحاث وفروع أجملها القاضى عبدالجبار فى المحيط بقوله: «إما أن يكون كلاما فى الأفعال وإما أن يكون كلاما فى أحكام الأفعال وإما أن يكون كلاما فيما يتعبد الله به من العبادات وما يتصل بذلك وإما أن يكون كلاما فيما يضاف إلى الله وما لا يضاف إليه»[3].

أما فى المغنى فقد أجمله بقوله «إن المقصد بهذا الباب- الكلام فى العدل- أن نبين أنه تعالى لا يفعل إلا الحسن ولابد من أن يفعل الواجب ولا يتعبد به إلا على وجه حسن».

---

(١) القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة: ص ١٢٣.

(٢) القاضى: شرح الأصول: ص ١٢٣، المغنى جـ٦ التعديل ص ٥ وأيضا البغدادى أصول الدين: ص ١٣١.

(٣) القاضى: المحيط بالتكليف: ص ٢٢٨.

وبيان ذلك لايتم إلا بعد بيان حقيقة الفعل وأحكام الأفعال، وحقيقة القبيح والحسن، وما ينقسم إليه الحسن من كونه مباحا وندبا وواجبا مضيقا وواجبا مخيرا فيه، وبيان ما لأجله يستحق الفعل هذه الأحكام لأن ما يجب تنزيهه عنه وإضافته إليه لا ينكشف إلا بعد بيان هذه الأصول»[١].

إذن فمجال أصل العدل هو فعله تعالى وكل ما يتصف به، كما أن أصل التوحيد هو البحث فى ذاته تعالى وكل ما يتصف بها.

والبحث فى الفعل هو بالطبع بحث فى إرادة هذا الفعل والبحث فى القدرة عليه.

ولهذا كانت أبحاث المتكلمين فى هذا المجال تدور حول هاتين الصفتين من صفاته تعالى.

ولقد أوضح الشهرستانى الفرق بين مفهوم كل من المعتزلة والأشاعرة لمعنى العدل فيقول «العدل على مذهب أهل السنة أن الله تعالى عدل فى أفعاله بمعنى أنه متصرف فى ملكه ومُلكه يفعل ما يشاء ويحكم بما يريد، فالعدل وضع الشئ فى موضعه، وهو التصرف فى الملك على مقتضى المشيئة والعلم، والظلم بضده فلا يتصور منه جور فى الحكم وظلم فى التصرف.

وعلى مذهب أهل الاعتزال: العدل ما يقتضيه العقل من الحكمة وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة»[٢].

فهذا هو الأساس الذى يبنى عليه كل من المعتزلة والأشاعرة كل ما يتعلق بهذا الباب.

ومن تحليل مجالات العدل عند المعتزلة من خلال فهمهم لمعناه نستطيع أن نخرج بنظرة المعتزلة إلى العدل الإلهى وأيضا مدى تأثرها بآرائهم فى المعرفة.

فالعدل بالمفهوم المعتزلى هو العلاقة بين الله تعالى والإنسان والعالم. وتدور هذه العلاقة فى ثلاثة محاور رئيسية متكاملة متضافرة مؤكدة على نفى الظلم عنه تعالى ستكون هى فصول هذا الباب:

---

(١) القاضى عبدالجبار : المغنى: جـ٦ التعديل والتجوير: ص ٣.

(٢) الشهرستانى: الملل والنحل: جـ١: ص ٤٩.

الفصل الأول

المحور الأول: العدل والتكليف:

الله تعالى فاعل عندهم والإنسان مفعول به، ولكن الله الكامل لا يكون إلا عادلا غير ظالم فهولا يفعل الظلم بالإنسان فلا يكلفه مالا يطيق فعليه إن كلفه أن يمكنه من فعل ما كلفه به فيكون بذلك عادلا. ومن هنا أثبتوا للإنسان قدرة على الفعل وإرادة واختيارا منحها الله تعالى له على سبيل التمكين وإزاحة العلة.

وعلى ذلك سنتناول فى هذا الفصل الفعل بشقيه- القدرة والإرادة- وتطبيقها على المستويين البشرى والإلهى للخروج بعد ذلك بنظريتهم فى التكليف كشق أساسى للعدل الإلهى، متعرضين خلال ذلك لموقف الأشاعرة لتتبين لنا دواعى المعتزلة فى وضع بعض الأحكام لكل من القدرة والإرادة ليصلوا بذلك إلى نفى الظلم عنه تعالى ويبرروا وجود الشر فى العالم.

الفصل الثانى

المحور الثانى: الصلاح والأصلح:

ويعبر هذا المحور عن العدل الإلهى بأن الله تعالى لا يفعل إلا ما هو صلاح لعباده. وأفعاله بهم معللة بغرض الحكمة، فإن كان صلاحهم فى بعثة الرسل واللطف والهداية فقد أوجب ذلك لنفسه، لكونه تعالى عادلا.

وعلى ذلك سنتناول فى هذا الفصل البحث فى تعريف العلة عند كل من المعتزلة والأشاعرة وأدلة كل منهما على رأيه.

كما ستتعرض لمشكلة الصلاح بين الأشاعرة والمعتزلة ورفض الأشاعرة إيجاب شئ عليه تعالى. ومشكلة الصلاح والأصلح بين المعتزلة البصريين والبغداديين، وأن الخلاف بينهما كان من حيث التفرقة بين مفهوم الواجب والتفضل وأدلة كل من الأشاعرة والبصريين على رفض الأصلح لما فيه من إيجاب ابتداء الخلق والتكليف عليه تعالى.

وبذلك يكون معتزلة البصرة قد خففوا من حدة الإلزام بالواجب عليه تعالى، وذلك لاختلاف نظرة كل من الفريقين للمعرفة، وعليه سنبحث فى تأثير آرائهم المعرفية على كل من القائلين بالأصلح فى الدين والقائلين بالصلاح والأصلح فى الدنيا والدين.

الفصل الثالث

المحور الثالث: الحسن والقبح العقليان:

وتعتبر هذه النظرية هى البوتقة التى انصهرت فيها نظرية العدل الإلهى لدى المعتزلة فهى تؤكد على ذاتية الحسن والقبح فى الفعل، وبالتالى تؤكد على الدور الذى تلعبه المعرفة فى الإرادة الإنسانية والفعل الإنسانى من حيث هى معرفة أولية قبلية فى كمال العقل.

وسنبحث فى هذا الفصل مدى ارتباط نظرية الحسن والقبح كمبدأ عام بنظريتهم فى المعرفة، ثم سنتناول معانى الحسن والقبح لدى المتكلمين، ثم نظرة المعتزلة للحسن والقبح العقليين كحكمين على الأفعال الإلهية والإنسانية، وهل هى أحكام مطلقة أم نسبية وآراء المؤيدين لكل رأى واعتراضاتهم على الرأى الآخر.

وآخيرا نبحث فى المعنى الثالث من معانى الحسن والقبح، وهو استحقاق الثواب والعقاب. هل هو عقلا أم شرعا، ونعرض أدلة كل من المعتزلة والأشاعرة على آرائهما واعتراضاتهما على أدلة الفريق الآخر؛ لنتعرف على رأى المعتزلة فى كيفية إدراك الحسن والقبح وأنهما حاصلان بالعقل بما فيه من أصول للأدلة لما يحويه من كمال العقل.

الفصل الأول

المحور الأول - التكليف والعدل.

التكليف- كما سبق- ينقسم عند المعتزلة إلى تكليف شرعي وتكليف عقلي وأن المقصود به هو الأمر والإعلام بأن على المكلف أن يفعل أو لا يفعل نفعا أو ضررا مع مشقة تلحقه[1].

فالتكليف هو القيام بفعل أو ترك فعل، أي أن محور التكليف هو الفعل سواء بالفعل أو الترك .

ولذلك قام المعتزلة بتعريف الفعل والفاعل أولا حتى يتسنى لهم من بعد أن يعرفوا مقومات القيام به ليصح ويتم عليه الثواب والعقاب .

فيعرف القاضي الفعل « بأنه ما وجد من جهة من كان قادرا عليه وكل من علمه كذلك علمه فعلاً له ومن لم يعلمه كذلك لم يعلمه فعلا »[2].

وقد زاد عليه الإمام أحمد بن الحسين في تعليقه أنه :«ماوجد وكان الغير قادراً عليه»[3] أما كون الفعل يختص بفاعل دون غيره فيرجع ذلك عندهم إلى القصد والداعي، أما التفرقة بين فعله تعالى وفعل الواحد منا فهي ألا يكون الفعل مقدورا للقادر بقدرة ويكون مقدورا للقادر لذاته[4].

ومن تعريفي الفعل والفاعل نخرج بشروط اقتران الفعل بالفاعل لدى المعتزلة : -

الأول : القدرة على الفعل .

الثاني : القصد والداعي إلى الفعل. أو بمعنى آخر الإرادة وحرية الاختيار .

وكما سبق فالعدل عندهم علاقة بين طرفي الفعل - الفاعل، والمفعول به- ولذلك اشترط المعتزلة هذين الشرطين للفاعل المكلف القادر بالقدرة حتى ينفوا الظلم عنه تعالى القادر لذاته الذي كلف الإنسان فعليه إذن ألا يكلفه مالايطيق .

---

(١) القاضي : المحيط بالتكليف : ص ١١.

(٢) القاضي : المغني : حـ ٦ التعديل : ص ٥ شرح الأصول ص ٢٣٤ .

(٣) شرح الأصول : ص ٢٣٤.

(٤) القاضي : المصدر السابق : ص ٣٢٥ .

وقد سبق أن المعتزلة قد أثبتت القدرة لذاته تعالى كصفة ذاتية أزلية واستدلت عليها بأفعاله تعالى، أما القدرة الانسانية فهى حادثة عند المعتزلة البصريين[1] أحدثها الله تعالى فى المكلف حتى يتمكن من أداء ماكلف .

والقدرة صفة تؤثر وفق الإرادة[2] وقد اشترط لها المعتزلة شرطين : ١ - سلامة البنية ٢ - صحة الجوارح وخلوها من الآفات ، فيقول بشر بن المعتمر أن القدرة :

« عبارة عن سلامة البنية عن الآفات »[3].

وإن كان كل من الاعتبارين يؤكد على أن القدرة أو الاستطاعة هى فعل من الله فى الإنسان ، والإنسان يستخدم هذه القدرة ليتحقق منه الفعل بعد ذلك لتحقق العدالة الإلهية .

فهى سابقة على الفعل وغير موجبة له عند جميع المعتزلة ، ما عدا بشر بن المعتمر الذى قال أنها قبل الفعل ومعه [4].

والذى دعا المعتزلة إلى القول بذلك هو التأكيد على جانب العدل الإلهى باعتبارهم القدرة نوعا من إزاحة العلة لتمكين المكلف من أداء ما كلف به .

ولذلك كان اختلافهم مع الأشاعرة ، فبهذه النتيجة التى خرج بها المعتزلة أثبتوا قدرة المكلف على خلق أفعاله، وهو ما رفضه الأشاعرة رفضا تاما ، فلا خالق عندهم إلا الله تعالى[5]، ودليلهم على ذلك أنه تعالى لا يشبهه شئ من خلقه فوجب ألا يكون أحد فعالا غيره فقالوا إن معنى إضافة الفعل إلى الإنسان إنما هوكما تقول مات زيد وإنما أماته الله تعالى وقام البناء وإنما أقامه الله تعالى[6] فكانت القدرة عندهم مع الفعل لأن الله هو الذى يقدر الإنسان أثناء الفعل[7].

---

(١) د . عبد الستار الراوى : فلسفة العقل : ص ٨٨ .
(٢) الإيجى : المواقف : ص ١٥٠ .
(٣) المصدر السابق : ص ١٥١.
(٤) ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل : حـ : ص ١٤١ .
(٥) البغدادى : أصول الدين : ص ١٣٤ ، الغزالى : إحياء علوم الدين حـ ٢ : ص ١٩٩.
(٦) ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل : حـ ٣ : ص ١٤ .
(٧) الأشعرى : اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع : ص ٦٦، الإيجى : المواقف ص١٥١ ، وايضا ابن حزم : الفصل : ص ١٤ حـ٣.

أدلة المعتزلة على تقدم القدرة للفعل :

أولا : الدليل النقلي الذي أورده البرذعي في قوله تعالى ﴿قال عفريت من الجن أنا آتيك به قبل أن تقوم من مقامك وإني عليه لقوي أمين﴾ . فأخبر أنه قوي قبل أن يفعل.

وقوله تعالى ﴿غُلّت أيديهم﴾ وقوله ﴿لو استطعنا لخرجنا معكم﴾ وأن معنى قوله صلى الله وسلم : إذا ذكر القدر فأمسكوا فمعناه أمسكوا أن تضيفوا إلى الله تعالى ما لايليق بعدله ، ولا تقولوا ما قاله الكفار أن الله أمرهم بالفواحش وقدرها عليهم[1] .

أما الأدلة العقليه فهي :

(١) أنه لو كانت القدرة مقارنة لمقدورها كما زعم الأشاعرة لترتب على ذلك تكليف الله بالإيمان تكليفا بما لايطاق، ولما كان تكليف مالا يطاق قبيحا والله لايفعل القبيح فكانت القدرة سابقة للفعل .

(٢) أنه لو كانت مقارنة للمقدور وهي صالحة للضدين لوجب بوجودها الضدان فيكون المكلف مؤمنا كافرا في وقت واحد وهذا محال.

(٣) لاتقارن القدرة الفعل لأنها لو كانت كذلك في الشاهد لوجب في الغائب وذلك يقتضي إما قدم العالم ، أوأن يكون القديم قادرا بقدرة محدثة وذلك لايجوز .

(٤) والقدرة موصلة للفعل ويحتاج اليها قبل أن يكون ، ومعناها الإيجاد وإيجاد الموجود محال[2] .

ولتتأكد الحرية الإنسانية وكون الفعل لفاعله أقر جميع المعتزلة ماعدا الشحام[3] وأبا الحسين البصري[4] أنه لامقدور بين قادرين، وذلك ليكون فعل الإنسان من فعله غير راجع لقدرته تعالى . أما أبو موسى المردار فجوّز الفعل بين فاعلين في الفعل المتولد فقط[5] وقد رفض الخياط[6] أن يكون أبو موسى قائلا به.

---

(١) ابن المرتضى :المنية والأمل : ص٣٥ .

(٢) القاضي : شرح الأصول الخمسة : ص ٣٩٦ ، الإيجي : المواقف : ص ١٥٢.

(٣) البغدادي : الفرق بين الفرق : ص ١٦٣ .

(٤) الإيجي : المواقف : ص ١٥١ .

(٥) البغدادي : الفرق بين الفرق ص ١٥٢ .٨٨.

(٦) الخياط: الانتصار : ص ٨٨

هذا بالنسبة للقدرة على المستوى الإنسانى أما على المستوى الإلهى فقد أقر جميع المعتزلة ماعدا النظام وأبو على الأسوارى والجاحظ[١] أنه تعالى قادر على جميع الأفعال الحسن منها والقبيح ولكنه لايفعل القبيح لتنزهه عنه[٢].

أما الإسكافى فيروى عنه البغدادى أنه زعم أن الله تعالى «يقدر على ظلم من لاعقل له ولايقدر على ظلم العقلاء»[٣] وقد أنكر الخياط افتراء البغدادى ، وابن الروندى على الإسكافى بقوله :أنه كان يزعم أن الأجسام تدل بما فيها من العقول والنعم التى أنعم الله بها عليها على أنه ليس بظالم لها والعقول تدل بنفسها على أن الله ليس بظالم»[٤].

أما أبو موسى المردار فيروى عنه ابن الراوندى والأشعرى أنه زعم أن الله يقدر على ظلم العباد وأنه لو ظلمهم لكان إلها ظالما[٥] ويرد الخياط ذلك عنه ويفسر قول جميع المعتزلة القائلين بقدرته تعالى على الظلم بأن حقيقة الفاعل المختار هى القدرة على فعل الشئ وضده وتركه، فالله تعالى قادر على العدل وضده والصدق وضده[٦] وهو مذهب المعتزلة البصريين الذين كفّروا من قال بعدم قدرته تعالى على فعل الظلم[٧] مثل النظام وابى على الاسوارى والجاحظ .

فقد قال النظام أن الفعل القبيح أو الشر لا يتأتى أو يقع إلا من جسم ذى آفة. فالواصف لله تعالى إذن بالقدرة على الظلم قد وصفه بأنه جسم ذو آفة ، كما أن القادر على شئ عنده غير محال وقوعه منه[٨] فهو إذن لايستطيع أن يفعل الشر ولايقدر على فعل الظلم[٩].

---

(١) المصدر السابق : ص٥٨ .

(٢) القاضى : شرح الأصول الخمسة : من ص ٣١٣ : ٣١٥،البغدادى : الفرق بين الفرق ص١٥٥ وأيضا الشهرستانى : الملل والنحل : حـ ١ : ص ٦١.+

(٣) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ١٥٥ .

(٤) الخياط : الانتصار : ١٠٤ ، الأشعرى: المقالات : حـ ١ / ص ٢٧٦ .

(٥) الأشعرى : المقالات : حـ١ : ص ٢٧٥ .

(٦) الخياط : الانتصار : ص ٨٨.

(٧) البغدادى : الفرق بين الفرق : ص ١١٦ .

(٨) الخياط : الانتصار : ص ٦٢ .

(٩) الشهرستانى : الملل والنحل : حـ ١ ص ٦١ .

وبذلك يكون النظام ومن تبعه من المعتزلة متفقين مع المجبرة فى أن الاستطاعة هى القدرة على الفعل دون ضده[1] .

ومن هذا ألزمهم المعتزلة البصريون حديث الرسول عليه الصلاة والسلام «القدرية مجوس الأمة» وبالتالى نفوه عن أنفسهم وذلك لأن :

١ - أغلب المعتزلة ينكرون قول النظام أن الله لايقدر على فعل الشر . فالله قادر على فعل المقدورات جميعا ، ولكنه لحكمته وتنزهه عن القبيح لايفعل إلاالخير .

٢ - الفاعل بالقدرة الموجبة - القدرة على فعل واحد - أى أن المؤمن لايقدر إلا على الإيمان والكافر لايقدر إلا على الكفر يماثل المجوس الذين يرون انطباع النور على الخير والظلمة على الشر .

٣ - أن المجوس يقولون بأن مزاج العالم من فاعلين النور والظلمة وحسن من جهة النور قبيح من جهة الظلمة، وهذا يلزم من يقول أن الكفر أو أى فعل إنسانى حاصل بفاعلين الله والعبد هو حسن من جهه الله قبيح من جهة العبد .

٤ - أن المجوس يستحسنون الأمر بما لايقدر الإنسان عليه والنهى عما لايمكنه الانفكاك منه .

٥ - وأخيرا فإن المجوس يجيزون نكاح الأم والبنت ويقولون فيه أنه بقضاء الله وقدره، وكذلك من يزعم أن جميع المعاصى بقضاء الله حال هؤلاء أسوأ ، لأن المجوس يعتقدون حسنها وينسبونها إلى الله تعالى، وهؤلاء يعتقدون قبحها ومع ذلك ينسبونها إلى الله تعالى .

فالقدرة منا على الفعل كقدرته على الفعل من حيث إنها قدرة على الضدين فيحدث الفعل مع جواز ألايحدث[2] .

إذن كيف يفسر المعتزلة وجود الشر فى العالم بعد أن أكدوا على كونه تعالى لايفعل الظلم .

---

(١) الخياط ، الانتصار : ص ٧٧ ، الإيجى ، المواقف : ص ١٣٥ .

(٢) القاضى : المحيط بالتكليف : ص ٣٤٢.

كان فى نفى المعتزلة أن يفعل الله تعالى الظلم رد على الثنوية الذين أثبتوا أن هناك إلهين: نور فاعل للخير، وظلمة فاعلة للشر[1]، لأن مايوجد فى العالم من شرور ليس فى الحقيقة إنما بالمجاز، متابعين فى ذلك قول واصل بن عطاء وقاسم الدمشقى من أن مايقع من مرض أو قحط أو عقوبات هو على سبيل المجاز لأن ليس كل ما تكرهه النفس قبيحا وإنما القبيح ضرر خالص أو عبث وذلك كله من الله محال [2].

ولكن ماموقفهم من أفعال العباد وما فيها من شرور؟ أكدت جميع المعتزلة على أن الله لايخلق أفعال العباد وإنما هم خالقوها سواء خيرا أو شرا مستحقون عليها الثواب والعقاب[3] . وكان ذلك لرفضهم كون قدرة بين قادرين، وافترقوا بذلك عن الأشاعرة القائلين بقدرة الله على أفعال العباد[4]. وأن اختيار العبد لأفعاله ذلك على سبيل الاكتساب أو القدرة الموجبة .

فقد أجمع المعتزلة ماعدا الشحام على أن الله تعالى لايخلق أفعال العباد بل إنهم لايصفونه بالقدرة على ما أقدر عليه عباده[5]. وذلك ليكون العبد هو المسئول عن فعل الشر والظلم بعد نفيهم ذلك عنه تعالى ، وليبرروا المسئولية الخلقية التى كلفها الله الإنسان بافعل ولاتفعل .

فالمعتزلة بنظرتهم هذه للقدرة على المستويين الإلهى والبشرى قد أقروا الحرية الإنسانية من منطلق نفى الظلم عنه تعالى لكونه عادلا ، فالإنسان هو فاعل المعصية والكفر فى نفسه ، وليس الله تعالى هو المسئول عما يقدم عليه العبد من أفعال .

الزامات الاشاعرة على خلق أفعال العباد : -

ولقد أورد الأشاعرة عدة إلزامات وشبه لإفساد مذهب المعتزلة فى خلق أفعال العباد[6] وقد قام القاضى عبد الجبار[7] بالرد عليها منها :

---

(١) الخياط : الانتصار : ص ٧٧.

(٢) الأشعرى : مقالات الإسلاميين جـ١ ص ٣١٢ .

(٣) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ١ : ٥٢ .

(٤) المصدر السابق : ص ١٠١ .

(٥) الأشعرى : المقالات جـ : ص ٢٧٤ .

(٦) الأشعرى : اللمع : ص ٤٠ وما بعدها .

(٧) القاضى : شرح الأصول الخمسة : ص ٣٧٨ ، ومابعدها .

(١) قال الأشاعرة : إن القول بخلق الأفعال يؤدى إلى أن يعلم الإنسان تفاصيل الفعل الذى أحدثه وهو لا يعلم ذلك والله يعلمه فدل ذلك على أن الأفعال كلها من الله تعالى.

- رد القاضى : الله عالم للذاته والعبد يعلم بعلم محدث ففارق أحدهما الآخر.

(٢) أنه لو كان الواحد منا خالق أفعاله لكان قادرا على الفعل مرة أخرى على نفس الطريقة .كما هو معلوم فى فعله تعالى على نفس الطريقة .

- إن فى أفعالنا مايتأتى على هذه الطريقة مثل إعادة نطق الحروف وإعادة الكتابة بنفس الهيئة بحيث لاتستطيع التفرقة بينها عند الإدراك .

كما أنه لايجوز الجمع بيننا وبين الله فى القدرة وقد ألزمهم القاضى ذلك فى الكسب فيقال كان يجب إن قدر أحدنا على الاكتساب أن يقدر فى الثانى على اكتساب مثل ما اكتسبه أولا ، فإذا لم يجب ذلك فى الكسب لم يجب هنا .

(٣) إذا كان الواحد محدثا لتصرفاته وجب أن يسمى خالقا ولاخالق إلا الله تعالى.

- الخلق ليس أكثر من التقدير يمكن استعماله فى غير الله تعالى، وتقيد كون المحدث مقدوراً للفصل بينه وبين الفعل الواقع على جهة السهو والتبخيت[1] .

وهنا قد فرق القاضى بين خلق الإنسان وخلقه تعالى، فخلقه تعالى يشتمل على الأجسام والأعراض ، أما نحن فلا نقدر إلا على خلق أفعالنا .

ويقوم القاضى بعد ذلك بالرد على شبهات المجبرة بالأدلة السمعية[2] .

هذا بالنسبة للشق الأول من شقى الفعل وهو القدرة ، أما الشق الثانى فهو الإرادة.

فإذا كانت القدرة هى الاستطاعة أو الطاقة[3] وهى التى تخرج الشئ من العدم إلى الوجود وهى قدرة على الفعل وضده فالإرادة هى الصفة التى تؤثر فى الاختصاص بوقوع الفعل على وجه[4] أو مخصصة لأحد المقدورين[5] .

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى :حـ٨ المخلوق : ص ١٦٢ ، شرح الأصول ص ٥٤٧ .
(٢) انظر شرح الأصول الخمسة : من ٣٧٣ : ٣٨٧ .
(٣) القاضى : شرح الأصول : ٣٩٣ .
(٤) القاضى : المحيط بالتكليف .
(٥) الإيجى : المواقف : ص ١٤٨ ، الغزالى إحياء علوم الدين : ص ١٨٩ .

وفى أبحاث الإرادة عند المعتزلة سنجد هناك أيضا تلك العلاقة التلازمية بين الإرادة الإلهية وإرادة الإنسان، فنجد أنا نعرف بالضرورة كون الله مريدا بنفس الطريقة والكيفية التى نعرف بها أن الواحد منا مريد. حيث إن الفعل يقع على وجه دون وجه .

والإرداة من صفات الأفعال بمعنى أنها محققة لأصل العدل سواء على المستوى الإلهى أو على المستوى الإنسانى .

أحكام الإرادة :

كما كان للقدرة أحكام فهناك أيضا أحكام للإرادة، وقد أجملها القاضى عبد الجبار فى المحيط بالتكليف[1] فى نوعين من الأحكام الأولى من حيث جنس الإرادة ، والثانية أحكام فى كيفية تعلقها .

١ - الإرادة غير موافقة للعلم : فعند الأشاعرة أن الإرادة لكونها قديمة فهى متعلقة بعلمه تعالى منذ الأزل فما يعلم كونه يريده وما يعلم أنه لايكون لايريده ، أما الإرادة المعلوم أنه لايقع مرادها فيطلقون عليها تمنيا .

٢ - أن الإرادة غير المراد أو الأمر وذلك أن المريد يحصل مريدا لكونه على صفة فلا يجوز أن يكون نفس المراد أو الأمر هو الذى أوجب هذه الصفة[2].

٣ - مفارقة الإرادة للشهوة : فقد يريد الإنسان مالا يشتهيه كالأدوية الكريهة، ويشتهى مالا يريده كالشرب فى الحر الشديد فى الصيام[3] أما من حيث كيفية التعلق فالإرادة قد تتعلق بالضرر أو ما يؤدى إليه[4] أما الشهوة فلاتتعلق إلا بما تنتفع بنيله[5].

٤ - مفارقة الإرادة للتمنى : وذلك التمنى يصح تعلقه بالماضى والباقى وبألايكون وامتنع بالموجود، كذلك فالمتمنى لايقتضى أو يؤثر فى وقوع المتمنى كما أن للإرادة ضدا أما التمنى فلا ضد له[6].

---

(١) القاضى عبد الجبار : المحيط بالتكليف : ص ٢٧٩ .

(٢) القاضى : المغنى : حـ ٦ الإرادة : ص ٣١ .

(٣) القاضى : شرح الأصول : ص ٣٥ .

(٤) القاضى : المحيط بالتكيف : ص ٢٧٩ .

(٥) القاضى : المغنى : حـ٦ الإرادة : ص ٣٥ .

(٦) القاضى : المغنى : حـ ٦ الإرادة : ص ٣٧.

٥- الإرادة ليست كراهة للضد : لأنه لو كان كذلك للزم إرادة الضدين فى حالة واحدة كما أن هناك من المرادات ما لاضد له كالنوافل[١] .

وقد وضعت المعتزلة ثلاثة شروط لصحة وقوع الإرادة أجملها القاضى عبد الجبار فى قوله « إن العالم بما يفعله إذا كان له فيه غرض وكان ذلك الفعل مقصودا بنفسه غير تابع لغيره فإنه لابد من أن يريده إذا لم يكن هناك منع » [٢] .

فتكون الشروط الثلاثة هى :

١ - العلم بما يريد.

٢ - الغرض من إرادته .

٣ - ألا يمنعه مانع من هذه الإرادة .

ويشترك فى ذلك كل من الله تعالى والإنسان فى صحة وقوع الإرادة لأفعال كل منهما .

أما عن كيفية استحقاقه تعالى لصفة الإرادة فلقد اعتبره المعتزلة صفة حادثة [٣] مع كل فعل يريده الله تعالى غير قائمة بالذات ، بل خارجة عنها ولا فى محل [٤] واعتبروها ماعدا بشر بن المعتمر من صفات الفعل [٥] ، أما إبراهيم النظام والكعبى فيروى عنهما الشهرستانى أنهما رفضا كونه تعالى موصوفا بالإرادة على الحقيقة [٦] فإن وصف أنه مريد لأفعاله فمعنى ذلك أنه خالقها ومنشئها وإن وصف بكونه مريدا فى الأزل فالمراد بذلك أنه عالم فقط [٧] .

(١) القاضى ، المحيط ، ص ٢٨١ ، ٢٨٢ ، المغنى حـ ٦ الإرادة ، ص ٤٠ - ٤٥ .
(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول : ص ٤٥٦ ، المحيط : ص ٢٨٣ .
(٣) القاضى : المغنى : حـ ٦ الإرادة : ص ٣، ١٤٠ ، المحيط : ص ٢٧٠ .
(٤) القاضى : المغنى ، حـ ٦ ، الإرادة : ص ٣، شرح الأصول ص ١٣١ ، الإيجى:المواقف ص ٢٩١ .
(٥) الأشعرى : المقالات حـ ١ ص ٢٦٦ .
(٦) الشهرستانى : الملل والنحل : حـ١ : ص ٦٢ .
(٧) الشهرستانى : نهاية الإقدام : ص ٢٣٨ ، الأشعرى مقالات الإسلاميين حـ ١ ص ٢٦٧

أما الجاحظ فعنده أن الله مريد بمعنى أن السهو والجهل لايجوز عليه [1]، ويروى عنه الشهرستانى أنه أنكر أصل الإرادة شاهدا وغايبا [2]. وأنه قال « مهما انتفى السهو عن الفاعل وكان عالما بما يفعله فهو مريد وإذا مالت نفسه إلى فعل الغير سمى ذلك الميلان إرادة وإلا فليست هى جنسا من الأعراض » [3].

ويقوم الشهرستانى بالرد على الجاحظ ردا ينكر أصل الأشاعرة فى خلق أفعال العباد، فقد سبق أن رفضت الأشاعرة أن يكون الإنسان قادرا على فعله وإنما هو كسب له والقدرة من الله تعالى، ولكنه يرد قول الجاحظ فى الإرادة بقوله « يقال له - للجاحظ - إثبات المعانى والأعراض والتمييز بين حقيقة كل واحد منها إنما يبتنى على إحساس الإنسان من نفسه ، وكما يحس الإنسان من نفسه علمه بالشئ وقدرته عليه يحس من نفسه قصده إليه وعزمه عليه، ثم قد يفعله على موجب إرادته وقد لايفعله على موجب إرادته وربما يريد فعل الغير من غير ميل النفس والتوقان إليه، وكذلك يريد فعل نفسه من غير ميل النفس والتوقان إليه» [4].

وأعتقد أن فكرة المعتزلة فى الحرية والإرادة قائمة على هذا الأصل ، من معرفة الواحد منا أن الفعل فعل عن قصد وداع منه- التى هى من كمال العقل فينا- وبذلك يتبنى الشهرستانى فكرة المعتزلة فى الرد على الجاحظ ولم يرد عليه على أصل الأشاعرة وذلك عندنا يدل على تهافت أصل الأشاعرة فى هذا المجال .

فالأشاعرة ترى أن إرداة الله تعالى قائمة بذاتها [5]، فإن كانت كذلك استوجب تعلقها بجميع المرادات من أفعاله الخاصة وأفعال عباده من حيث إنها مخلوقة لامن حيث إنها مكتسبة لهم فبذلك أراد جميع أفعال العباد خيرها وشرها ونفعها وضرها ، ،كما أراد

(١) القاضى : المغنى : حـ٦ الإرادة ص ٥ .
(٢) الشهرستانى : نهاية الإقدام ص ٢٣٨ .
(٣) المصدر السابق : ص ٢٣٩ .
(٤) الشهرستانى : نهاية الإقدام : ص ٢٣٩ .
(٥) الإيجى : المواقف : ص ٢١٩ ، الشهرستانى نهاية الاقدام : ص ٢٤٣ .الغزالى : إحياء علوم الدين ص ١٩١ حـ١ ، وأيضا الأشعرى : الإبانة : ص ٤٦ الإرادة

وعلم من العباد ما علم وأمر القلم حتى كتب فى اللوح المحفوظ، فذلك حكمه وقضاؤه الذى لايتغير ولايتبدل [1] .

وعلى هذا لا يحدث شئ فى العالم لا يريده الله ولا ينتفى ما يريده، وهو معنى قول المسلمين ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن [2]، وبالطبع هذا يسقط مبدأ التكليف عند المعتزلة، ومن ثم ينفى العدل الإلهى من أساسه من استحقاق الثواب والعقاب ما دام الله قدّر على العباد كونهم طائعين أو عاصين كما أنه ينفى الغرض من بعثة الأنبياء .

لذلك أقرت المعتزلة بأن هذه الصفة صفة حادثة وإرادته تعالى حادثة وأن معنى أنه تعالى مريد لأفعال أنه قاصد إلى خلقها على ماعلم وتتقدم إرادته على المفعول بلحظة واحدة .

ومريد لأفعال المكلفين ما كان منها خيرا ليكون وما كان منها شرا لأن لايكون وما لم يكن خيرا ولاشرا ولا واجبا ولامحظورا ، وهى المباحات فالرب تعالى لايريدها ولا يكرهها. ويجوز تقديم إرادته على أفعال العباد بأوقات وأزمان [3] .

فالإراد ة تقبح بإرادة القبيح وفاعلها يستحق الذم وتحسن بإرادة الحسن وفاعلها يستحق المدح [4] .

نتج عن ذلك أن الله تعالى لايريد القبيح ، كما لايفعله، ويريد الحسن ويفعله، وبالمثل الإنسان فإن عليه عند علمه بالقبيح ألايريده ولايفعله وإن علم الحسن عليه أن يريده ويفعله، ولذلك أجمعت المعتزلة على أن الله سبحانه لم يخلق المعاصى والكفر ولاشيئا من أفعال غيره وأنه جعل الإيمان حسنا والكفر قبيحا، وأن الله خلق الكافر لا كافرا ثم إنه كفر، وكذلك المؤمن فالله تعالى لايخلق المعاصى ولايريدها [5] .

وبذلك نفت المعتزلة كون الإرادة موافقة للعلم فى أفعاله تعالى [6] .

(١) الشهرستانى : الملل والنحل : حـ١ : ص ١٠١ .
(٢) البغدادى : أصول الدين : ص ١٠٢ الغزالى : إحياء علوم الدين ص ١٩٤ .
(٣) الشهرستانى : نهاية الإقدام : ص ٢٤٨ .
(٤) القاضى : المغنى : حـ٦ الإرادة : ص ١٠١ .
(٥) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : حـ ١ ص ٢٩٨ ، ٢٩٩
(٦) القاضى : المحيط بالتكليف : ص ٢٧٩ .

إلزامات الأشاعرة المعتزلة فى الإرادة : –

وقد ألزم الأشاعرة المعتزلة على ذلك أن الله يعصى كرها ، فالخلاف بينهما كما يصوره البغدادى هو أن الله تعالى عند المعتزلة قد يريد مالايكون ، وقد يكون مالا يريده، وألزمهم على ذلك كونه تعالى مقهورا [1].

وأضاف إلى ذلك الأشعرى [2] عدة إلزامات منها :

(١) أن مشيئة إبليس أنفذ من مشيئته تعالى ، لأن أكثر ماشاءه كان ، وأنه أولى بصفة الاقتدار من الله عز وجل .

(٢) أن الأولى بالألوهيــة والسلطان من لايريد كــون شئ إلا مــاكــان ولايكون إلامـايريده ولايعزب عن إرادته شئ مثل الإرادة فى ذلك مثل العلم . وعلى ذلك يكون الله عز وجل مريدا لكل كائن وأنه لايريد أن يكون إلا ماكان .

(٣) إذا كان فى الكون مالا يريده تعالى فقد كان إذن فى سلطانه ما يكرهه ويأباه وهذه صفة الضعف والفقر تعالى الله عن ذلك . كذلك إجماع المسلمين على أن ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن .

(٤) فى فعل العباد مالا يريده يلزمهم أن يكون ساهيا أوغافلا أو لحقه ضعف وتقصير عن بلوغ مايريد .

ولكى يتضح رأى المعتزلة فى هذه الإلزامات وكيفية حلها سنعرض لرأى المعتزلة فى صلة الله تعالى بأفعال العباد ومايريده منها ومالايريد .

إن ما يريده تعالى على ضربين [3] أحدهما من مقدوره والآخر من مقدور العباد. الثانى على ضربين الأول الإلجاء والإكراه ، وهو يجب وقوعه عندما يفعله من الإلجاء ولو لم يقع لاقتضى منه مالا يجوز عليه .

---

(١) البغدادى : أصول الدين : ص ١٠٣ .

(٢) الأشعرى : الإبانة : ص ٤٦ وما بعدها .

(٣) القاضى : المغنى : جـ٦ الإرادة : ص ٢٥٧ .

الثانى على جهة الاختيار والطوع نحو ما أراده من المكلفين وذلك لايوجب فيه الضعف ولا النقص إذا لم يقع .

أما إذا حدث شئ فى العالم لايريده الله تعالى مع علمه به وتمكنه من المنع لوجب أن يمنع من وقوعه فإذا لم يمنع من ذلك دل على أنه مريد له [1].

أما ما ادعاه الأشاعرة من إجماع فقد اعتبره المعتزلة لا أصل له لأن شيوخ المعتزلة ينكرونه ولايجوّزون إطلاقه وفى ذلك إلزام بأن الله أمر الكفار بالكفر لا الإيمان.

أما إذا كان المراد من «ماشاء الله كان» ماشاء أن يحدثه من مراداته كان لامحالة فصحيح .

كما أن الأمة تقول عند التوبة والإنابة استغفر الله من جميع ماكره وذلك يدل على الاعتقاد بأنه تعالى كاره للمعاصى [2].

أما إلزامهم بأن الله تعالى لو لم يكن مريدا للمعاصى لوجب أن يكون ساهيا أو غافلافرده المعتزلة بأنا نعلم باضطرار أنا لانريد تصرف غيرنا مع علمنا به أوظننا له وإن لم ننه عنه وذلك أظهر من الكلام فى أنه سبحانه وتعالى يريد كل شئ [3].

أما قولهم لو كان الله كارها للمعاصى لوجب أن يكون من يفعلها مكرها له فردوه بأن من يفعل ما يكرهه غيره لايكون مكرها له، وإنما يجب أن يكون المكره مكرها متى كرهنا منه إيقاع الشئ على طريق الإلجاء فمتى أقدم عليه كان مكرها لنا لأنه مانع لنا من فعل ما عنده يكون ملجأ إلى ألا يفعله[4] .

وإلزامهم أن يقع من العاصين خلاف ما علم عليه ردوه بأنه سبحانه لايجب إذا علم الشى أن يريد كونه أو أن لايكون لامحالة إلا أن يكون هناك وجه يقتضى إرادته له سوى كونه عالما به . لأنه يعلم مايقدر عليه مما لانهاية له ولايجب كونه مريدا له [5].

(١) المصدر السابق : ص ٢٨٦ .
(٢) المصدر السابق : ص ٢٨٤ .
(٣) المصدر السابق : ص ٢٨٩ ، ٢٩٠ .
(٤) المصدر السابق : ص ٢٩٣ .
(٥) المصدر السابق ص ٢٩٧ .

وقولهم لو كان الله تعالى كارها للمعاصى لوجب ألا يكون أبيا لها ، وفى فعلها علامة الضعف والقهر والغلبة مردود عليه من المعتزلة بأن الله تعالى إذاكره المعاصى يكون أبيا لها ، لأن الإباء ليس من الكراهة بسبيل وإنما يراد به المنع أو الامتناع .

ومما سبق من ردود للمعتزلة على شبه الأشاعرة وإلزاماتهم يتضح لنا نظرة المعتزلة لإرادته تعالى من أفعال العباد فقد قسم المعتزلة أفعالنا إلى قسمين : -

الأول : ماله صفة زائده على جنسه وينقسم إلى الحسن والقبيح والله يريد الحسن آمر به مثيب عليه غير مريد للقبيح ناه عنه معاقب عليه .

الثانى : ماليس له صفة زائدة على جنسه، وهو المباح والله تعالى يجوز أن يكون مريدا له [1].

أدلة المعتزلة على كراهته تعالى للقبيح :

وقد أجمل القاضى عبد الجبار أدلة المعتزلة على أنه تعالى مريد جميع ما أمر به ورغب فيه من العبادات وأنه لايريد شيئا من القبائح ويكرهها [2] فى :

١- أن تكليفه تعالى للمكلف بافعل ولاتفعل دليل على أنه أراد منه فعل مايؤديه إلى الثواب لتعريضه لدرجة عالية، وأنه يكره مازجره عن فعله وما يؤديه إلى العقاب .

٢ - أن إرادة القبيح قبيحة والله تعالى لايفعل القبيح فهو لا يريده .

٣ - أن فى خلقه تعالى للمكلف على صفة التكليف وكان يجوز أن يكون على خلافه دليلا على إرادته تعالى منه فعل ما يؤديه إلى الثواب ليعرضه لمنزلة عالية، ويكره منه مازجره عن فعله ومايؤديه إلى العقاب .

٤ - أن الفاعل للعبادة مطيع لله والمطيع يكون مطيعا للمطاع بأن يفعل ما أراده. ففاعل الايمان مطيع ، لأن الله أراده وكره الكفر والمعصية ومن فعلهما يكون عاصيا .

---

(١) القاضى : شرح الأصول الخمسة : ص ٤٥٧ ، ٤٥٨، المغنى حـ٦ ،الإرادة ص ٢١٥ .

(٢) القاضى شرح الأصول الخمسة : ص ٤٥٧ : ٤٦٠ ، المغنى حـ ٦ الإرادة من ص ٢٢٣ : ص ٢٣٥ .

٥ - التكليف العقلى لايمكن أن يقال فيه أنه تعلق بالأمر فيكون التكليف من حيث أراد منه فعل ما كلفه إياه .

٦ - ومن الأدلة السمعية ﴿وماخلقت الجن والإنس إلاليعبدون﴾ يدل على أنه أراد من جمعيهم العبادة واللام هنا هى لام « كى » وهى تدل على الإرادة .

٧ - لا يجوز أن يريد الله تعالى من الكفار الكفر لأنه سيكون خلقهم للكفر وبذلك لايكون لله تعالى عليهم نعمة وأنعم عليهم بالحياة والعقل ليستدرجهم إلى الكفر المؤدى إلى العقاب الدائم .

٨ - لو أراد الله تعالى القبائح لصح منه أن يفعل مثل مراده فيؤدى ذلك إلى جواز الكذب عليه فى الأخبار وعدم الوفاء بالوعد والوعيد والأمر بالقبيح والنهى عن الحسن وظهور المعجزات على الكذابين .

٩- أن الله تعالى قد أقام الدلالة للكفار والناس والدال من حقه أن يريد ممن دله الاستدلال وإلا لم تكن دلالة .

١٠ - قوله تعالى ﴿وما الله يريد ظلما للعباد﴾ يؤكد نفيه تعالى الظلم عن نفسه .

١١ - لما كانت الإرادة هى المحبة وكذلك الرضا والاختيار يصح أن الله تعالى يحب القبائح ويرضى بها ويختارها لو أرادها .

١٢ - فى قوله تعالى ﴿سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شئ كذلك كان الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون﴾ (١) دليل على أنهم كذبوا فى قولهم لو شاء الله ما أشركنا، وأنهم ذاقوا العذاب على ذلك وأنهم قالوه بغير علم وأنهم اتبعوا الظن .

١٣ - فى قوله تعالى ﴿يريد الله بكم اليسر ولايريد بكم العسر﴾ (٢) فلا شئ أعسر من الكفر لأنه يؤدى إلى العذاب الدائم فلا يقال أن الله يريده .

---

(١) سورة الأنعام آية ١٤٨ .

(٢) سورة البقرة آية ١٨٥ .

١٤ - فى قوله تعالى ﴿كل ذلك كان سيئة عند ربك مكروها﴾[1] تبين أن الله تعالى كاره لها فلا يصح أن يريدها، وكذلك قوله تعالى ﴿كره الله انبعاثهم﴾[2]، ﴿ذلك بأنهم اتبعوا ما أسخط الله وكرهوا رضوانه﴾ [3] وكذلك قوله تعالى ﴿تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة﴾[4] .

ومن هذه الأدلة ألزم المعتزلة الأشاعرة عدة إلزامات : -

١ - يلزمهم القول بأنه تعالى سفيه من حيث أراد السفه والقبيح .

٢ - أن كل الأنبياء كذابون لأنه إذا جاز أن يريد الله تعالى القبيح والسفه جاز أن يريد إظهار المعجزة على الكذابين .

٣ - أن الله تعالى يكون آمرا بما يكرهه ويسخطه .

٤ - يجب على العبد ما أراده النبى عليه الصلاة والسلام دون ما أراده الله تعالى وفى هذا جواز مخالفة الله عز وجل والإقدام على معصيته .

٥ -أن يكون محبا للكفر راضيا به ومختارا له كما يشاؤه ويريده .

٦ - أن يكون الله أحب إلى الكافر منه للمؤمن وأقرب إلى أن يريد الخير له .

٧ - أن الله تعالى يكون قد أراد عبادة المسيح .

٨ - لو قبح الكفر لأن الله تعالى أراد كونه قبيحا، وكذلك حسن الإيمان أدى ذلك إلى أن تحصل الأشياء على حقائقها لأن المريد أراد ذلك، وكذلك فى الشاهد فيصح أن يجتمع الحسن والقبيح فى حالة واحدة .

٩ - أنه لاداعى لبعثة الرسل .

١٠ - وأن يجوز قلب الأجناس وبالتالى الشك فى حدوث الأجسام وإبطال الصانع .

---

(١) سورة الإسراء : آية ٣٠٨ .

(٢) سورة التوبة آية ٤٦ .

(٣) سورة محمد آية ٢٨ .

(٤) سورة الأنفال آية ٦٧.

١١ - ألا يكون الله تعالى مريدا على الحقيقة وألاتكون إرادته مؤثرة فى المراد .

١٢ - أن العبد مضطر إلى ما أراد الله حدوثه وفى هذا إبطال تعلق الأفعال بالفاعلين.

ومن تحليل المعتزلة لشقى الفعل - القدرة والإرادة - الذى هو أساس التكليف فى الفعل والترك وماتوصلوا إليه من حرية الإنسان فى اختيار أفعال العبد وقدرته عليها وإرادته لها الناتجة عن عدل الله سبحانه وتعالى نستطيع أن نتبين مدى تأثير مشكلة المعرفة عندهم فى الحرية الإنسانية أوالتكليف بالمفهوم الاعتزالى .

فآراؤهم فى المعرفة سارية فى كل قول نادوا به وكل نقد وجه إلى خصومهم سواء باستخدامهم أدلتهم المنهجية للوصول إلى بغيتهم من تأكيد لوجهة نظرهم فى العدل الإلهى من منطلق محور التكليف فهناك ما يعرف ضرورة وما يعرف باستدلال، وهناك مايعرف عنه تعالى بالضرورة وما يعرف أيضا بقياس على الشاهد .

فأساس التكليف هو العدل، له أصوله ومقدماته العقلية اليقينية كما سنعرف من خلال الصلاح والأصلح والحسن والقبح العقليين .

لكن مايهمنا هو دور العقل فى المعرفة وكيف توصل المعتزلة عن طريق هذه النظرية لكل آرائهم فى التكليف ؟

سنجد أنهم يعتمدون فى قياسهم على الشاهد على معرفة الواحد منا من حال نفسه وهو جزء كما سبق من وحدة كمال العقل فينا .

ويعتبرون أن أجلى المعارف هو معرفة الواحد لنفسه وتفرقتها بين أحوالها وعلى ذلك أثبتوا الإرادة وفرقوا بين كونه مريدا وكارها بحال النفس فى كل منهما[١] وأن يستغنى فى ذلك عن الدلالة .

وكما أن أساس الثواب والعقاب على الفعل فى التكليف قائم عندهم على أساس من تعلق الفعل بالفاعل ، وهذا أيضا عندهم من كمال العقل .

---

(١) القاضى : المغنى : حـ ٦ الإرادة : ص ٨٠

ومن كمال العقل الإنسانى وأدلته المعرفية استخدموا كمال العقل الاستدلالى وقاسوا عليه الغائب وأثبتوا له نفس الأحكام فى القدرة والإرادة التى أثبتوها للشاهد.

فقد أثبتوا العلم بأن تصرف من نشاهده يقع بحسب قصده وداعيه مع السلامة، وينتفى بحسب الكراهة، ضرورى فلا طريق للعلم بمقاصد من نشاهده إلا العلم الضرورى[١].

أما الطريق إلى معرفة ذلك فى الغائب فهو الاستدلال[٢].

(١) المصدر السابق : الصفحة السابقة .

(٢) المصدر السابق : الصفحة السابقة .

الفصل الثانى

المحور الثاني : الصلاح والأصلاح

تعتبر هذه النظرية فى فكر المعتزلة هى حجر الزاوية التى يرتكز عليها العدل الإلهى فمن مفهوم العدل عندهم يتضح لنا أن أفعاله تعالى معللة بالحكمة، أى موافقة للصواب والمصلحة[1]، على عكس ما يتضح من مفهوم الأشاعرة، فالعدل عندهم هو وضع الشئ فى موضعه والتصرف فى الملك على مقتضى المشيئة دون الاحتياج لغرض أو حكمة[2]. أى أن أفعاله تعالى غير معللة بالأغراض[3].

فالله تعالى حكيم عند المعتزلة، والحكيم من تكون أفعاله على إحكام وإتقان، فلا يفعل فعلا جزافا، فإن وقع خيرا فخير وإن وقع شرا فشر بل لابد أن ينحو غرضا ويقصد صلاحا ويريد خيرا[4].

إذن فالحكيم من يفعل لغرض وعلة، وإلاكان سفيها عابثا، وقد اختلف المعتزلة فى العلة[5] فقال الجبائى: العلة علتان علة قبل المعلول وهى متقدمة بوقت واحد وماجاز أن يتقدم الشئ بأكثر من وقت واحد فليس بعلة له، ولا يجوز أن يكون علة له. وعلة أخرى تكون مع معلولها كالضرب والألم وما أشبه ذلك. ومنهم من قال أن العلة لاتكون إلا مع معلولها وما تقدم وجوده وجود الشئ فليس بعلة له، وزعم هؤلاء أن الاستطاعة علة للفعل وأنها لاتكون إلا معه.

ورأى النظام أن العلل فيها ما يتقدم المعلول كالإرادة الموجبة وما أشبه ذلك مما يتقدم المعلول ، وعلة يكون معلولها معها كحركة ساقى التى أبنى عليها حركتى، وعلة تكون بعد وهى الغرض كقول القائل إنى بنيت هذه السقيفة لأستظل بها، والاستظلال يكون فيما بعد.

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ١ : ص ٤٩ ، نهاية الإقدام : ص ٤٠٠.

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ١ : ص ٤٩.

(٣) الإيجى: المواقف: ص ٣٣١، الباقلانى: التمهيد: ص ٥٠.

(٤) الشهرستانى: نهاية الإقدام: ص ٤٠٠ المواقف: ص ٣٣٢.

(٥) الأشعرى: مقالات الإسلاميين: جـ٢: ص +76، ٧٧.

وهذه العلة هي العلة الغائية وهي تسبق المعلول بالضرورة، فهي فكرة في عقل صاحبها الذي يسعى إلى تحقيق كمال فعله وتمامه، وهذه هي التي قصد بها المعتزلة أن الحكيم لايفعل فعلا إلا لحكمة وغرض ، وبذلك استبعدوا أفكار المصادفة والاتفاق وأثبتوا أن الغرض من أفعاله تعالى هو صلاح العباد، بل منهم من غالى في ذلك وأوجب الأصلح عليه تعالى.

لأن من يفعل لا لغرض أو حكمة يكون سفيها عابثا، ولما كان ذلك قبيحا والله لايفعل القبيح فكل أفعاله تعالى تكون بمقتضى الحكمة ولغرض النفع، ولما كان النفع لايجوز عليه تعالى لغناه وتنزهه عن الأغراض فيكون بذلك الحكمة من النفع هي صلاح العباد.

ويعتمد الأشاعرة في رفضهم أن تكون أفعاله تعالى معللة بعلة أو غرض على دليلين أوردهما الشهرستاني[1] :

أحدهما : أن الغنى على الإطلاق لا يحتاج لعلة أو غرض وإلا كان من هذا الوجه محتاجا ومفتقرا إلى من يزيل حاجته، فلو خلق شيئا ما لعلة تحمله على ذلك أو منتظرا حمدا أو أجرا لم يكن غنيا حميدا مطلقا ولا برا جوادا مطلقا ، بل كان فقيرا محتاجا إلى كسب.

ثانيهما : يعتمد على أن فكرة الصلاح - الذي هو علة فعله تعالى عند المعتزلة - غير مستقرة ولا مطردة على منهج واحد، وذلك لاختلاف الصلاح من فرد لآخر، وربما يكون صلاحا لشخص هو فساد من وجه آخر لشخص آخر.

ويمثل لذلك بالسم في الحيوانات السامة تكون صلاحا لها وفسادا في غيرها.

وعلى ذلك رفض الأشاعرة أن يصفوا شيئا من أفعاله تعالى بالوجوب[2]، وإن كانوا لم ينكروا أن أفعاله تعالى كلها حسنة، ولكن ذلك ليس بإيجاب علة هي الصلاح كما يزعم المعتزلة، ولكنها نابعة من كماله تعالى اللازم لوجوده[3].

---

(١) الشهرستاني: نهاية الاقدام: ص ٣٩٩: ٤٠٠.

(٢) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد: ص ٧٣.

(٣) الشهرستاني: نهاية الاقدام: ص ٤٠٠.

فقدرة الله المطلقة قدرة منزهة عن الخضوع لقوانين ولا تقيدها اعتبارات وأصول(١).

ولقد استدل المعتزلة على أن الله تعالى فاعل لعلة بكونه حكيما، وقد قام الأشاعرة بنقد ذلك لاختلاف مفهوم الحكمة عند كل منهما(٢).

فالحكيم عند المعتزلة من كانت أفعاله محكمة متقنة وأفعاله مقصود بها المنفعة.

أما عند الأشاعرة فالحكيم هو من كانت أفعاله محكمة متقنة ولكنها ليست معللة بالمنفعة أو المصلحة أو الغرض، وإنما تكون حكيمة عندما تقع مطابقة لعلمه، ومن هنا تكون أفعاله تعالى محكمة لوقوعها على مقتضى علمه لا لأنها تحقق غرضا أو ترعى مصلحة(٣).

وذلك لأن الغرض إذا كان اجتلاب نفع أو دفع ضرر فذلك لاينطبق عليه تعالى من حيث إنه قادر لذاته متقدس عن الضرر والنفع منزه عن أن يكون محلا للحوادث(٤).

والصلاح عند المعتزلة هو المنفعة التى تلحق بالعباد من خلقه تعالى، فالله خلق الخلق لينفعهم بتعريضهم للثواب(٥)، فأوجب لنفسه اللطف الذى يقربهم من الطاعات ويبعدهم عن المعاصى(٦)، فيكونون أقرب إلى الثواب منهم إلى العقاب، أى أن يزيح عللهم ويمكنوا من أداء ماكلفوا به ليتحقق العدل(٧).

ويختلف مفهوم اللطف عند الأشاعرة، فهو خلق قدرة على الطاعة وذلك مقدور لله تعالى أبدا(٨) وبذلك يكون قادرا على هداية الخلق أجمعين.

---

(١) د/ مصطفى لبيب: مشكلة العلّية بين الغزالى وابن رشد، رسالة دكتوراه غير منشورة سنة ١٩٥٨، ص ١٨٨.

(٢) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد: ص ٧٣.

(٣) المصدر السابق: الصفحة السابقة، الشهرستانى نهاية الإقدام ص ٤٠١، ٤٠٢.

(٤) الشهرستانى، نهاية الإقدام: ص ٤٠٣، ٤٠٤.

(٥) القاضى: المغنى: جـ ١٤ الصلاح: ص ١٩، ١٣٤.

(٦) المغنى جـ ١٣ اللطف ص ١٣.

(٧) القاضى المغنى: جـ ١٣: اللطف: ص ١٩.

(٨) الجوينى: الإرشاد: ص ٣٠٠.

ولتحقيق العدل أوجب المعتزلة على الله أقصى اللطف بالمكلفين[1]، وأوجبوا لله تعالى العوض عن الآلام كنوع من اللطف بالمتألمين.

وكذلك أولوا آيات القرآن فى الختم والهداية والتوفيق والإضلال والخذلان والطبع على القلوب حتى تتفق وقولهم فى اللطف لتحقيق العدل والحرية الفردية.

فالهداية عندهم إما أن تحمل على معنى التسمية أو الحكم أو الإرشاد وإبانة الحق وليس له تعالى من هداية القلوب شئ[2].

وقالوا فى التوفيق أنه توفيق عام يكون بإظهار الآيات وإرسال الرسل وإنزال الكتب[3]، أما الإضلال فقد أولوه على معنى أنه جازاه على ضلالته[4]، وكذلك الخذلان معناه التسمية أو الحكم بأنهم مخذولون وليس الإضلال والإغواء والصد عن الباب[5].

وعلى ذلك قال النظام أن الكفر المعصية من العبد، وإنما التقبيح للمعصية للكفر وهو الحكم بأنهما قبيحان[6].

أما الختم والطبع على القلوب فاختلفوا فيه، فقال بعضهم أن الختم والطبع على قلوب الكفار هو الشهادة بأنهم لايؤمنون، وليس ذلك بمانع لهم من الإيمان. وارتأى آخرون أنه السواد فى القلب كما يقال طبع السيف إذا صدئ من غير أن يكون ذلك مانعا لهم عما أمرهم الله به، فقد جعله تعالى سمة تعرف الملائكة بها أهل الولاية من أهل العداوة. فالله تعالى لايوالى المؤمنين فى أول أحوال إيمانهم، وكذلك ليس يعادى الكافرين فى أول أحوال كفرهم وإنما يعاديهم فى الحال الثانية وتكون الموالاة ثوابا والعداوة عقابا على الفعل مما يؤكد الحرية فى الاختيار[7].

---

(١) الجوينى: الإرشاد: ص ٣٠٠.

(٢) القاضى : تنزيه القرآن عن المطاعن – دار النهضة الحديثة – بيروت : ص ٣٧، البغدادى، أصول الدين : ص ١٤١، وأيضا مقالات الإسلاميين جـ ١ : ص ٣٢٣.

(٣) الشهرستانى : نهاية الإقدام : ص ٤١١.

(٤) القاضى : تنزيه القرآن : ص ١٩، الأشعرى : المقالات جـ ١ : ص ٣٣٥. وأيضا أصول الدين ص١٤١.

(٥) الأشعرى : مقالات الإسلاميين جـ ١ : ص ٣٣٥.

(٦) الخياط : الانتصار : ص ٦٤.

(٧) الخياط : الأنتصار : ص ٨٦.

وهو قول بشر بن المعتمر وهو بذلك يؤكد على الفكرة الأساسية فى العدل الإلهى من أنه تعالى لايلجأ العباد على الكفر أو الإيمان وإنما ذلك باختيارهم.

فالصلاح مشروط بعدم الإلجاء أى إكراه الناس على الخير أو الإيمان[1] وربما يكون بشر بن المعتمر قد فهم ذلك من قوله تعالى ﴿لو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعا﴾[2] وقوله تعالى ﴿ولو شاء الله لجمعهم على الهدى﴾[3]، ولذلك قال أن عند الله لطفا لو آتى به الكفار لآمنوا طوعا إيمانا يستحقون به الثواب الدائم فى جنات النعيم فلم يفعله بهم[4].

وهذا يدل على أنه يمكن أن يلجئهم، ولكنه تعالى لم يفعل لغرض التكليف، وتعتبر هذه المقولة لبشر بن المعتمر هى أساس الخلاف بين المعتزلة أنفسهم فى مسألة الصلاح والأصلح.

فالله تعالى لم يفعل هذا اللطف بالرغم من قدرته عليه عند بشر، لأنه تعالى لايريد إلا ما كان بالفعل، وهو التكليف، فهذا هو الصلاح الذى أراده للعباد وليس هناك أصلح ليفعله بهم. فليس فى الإمكان أبدع مما كان .

وقد رفضت المعتزلة جميعها مقولة بشر بن المعتمر فى وجود لطف عند الله تعالى لم يفعله، ما عدا جعفر بن حرب الذى قال أن هذا اللطف إن فعله تعالى بمن علم أنه لايؤمن لم يكن يستحق من الثواب على الإيمان مايستحقه إذا لم يفعلها به[5].

وربما يكون هذا الرفض ناتجا عن أن هذا القول يتفق مع قول الأشاعرة فى اللطف فى أنه تعالى عنده لطيفة لو فعلها بمن علم أنه لا يؤمن لآمن[6]، وبذلك يتهدم أصل العدل عند المعتزلة من أساسه، إذا لم نعرف الفرق بين ماقاله بشر وبين مايقوله المجبرة.

---

(١) د. محمود صبحى : فى علم الكلام : ص ٢١٠.

(٢) سورة يونس آية ٩٩.

(٣) سورة الأنعام آية ٣٥.

(٤) الخياط : الانتصار : ص ٨٧.

(٥) الأشعرى: مقالات الإسلاميين : جـ ٢ :ص ٢٤٧.

(٦) الأشعرى: مقالات الإسلاميين : جـ ٢ : ص ٢٤٧.

ويوضح رأى بشر ما رواه عنه الأشعرى «أن مايقدر الله عليه من اللطف لاغاية له ولانهاية ، وعند الله من اللطف ماهو أصلح مما فعل ولم يفعله ولو فعله بالخلق آمنوا طوعا لاكرها، وقد فعل بهم لطفا يقدرون به على ماكلفهم»[1].

ففى هذه العبارة الأخيرة ما يوضح وجهة نظرنا فى التفرقة بين ما ارتآه بشر ومذهب الأشاعرة بأنه لم يفعل هذه اللطيفة لأنه مادام كلفهم فلا عليه إذن أن يفعل هذه اللطيفة التى عندها يكونون مضطرين إلى المعرفة، فيتعارض ذلك مع التكليف ولكنه تعالى لما كان لاغاية للطفه ولانهاية قدّم لهم مايعينهم علي ماكلفهم به وتزاح عنده علتهم.

ومما يؤكد ذلك موقف كل من الأشاعرة والمعتزلة من بداية الخلق، فقد فرق الخياط بينهما بأن الأشاعرة يزعمون أن الله تعالى خلق الخلق لينفع أولياءه ويضر أعداءه، أما العدلى فيرى أنه تعالى خلق الخلق أجمعين لصلاحهم ونفعهم[2]، فكان ذلك بتكليفهم وتعريضهم من بعد للثواب والعقاب.

فجّر بشر بن المعتمر إذن مشكلة اللطف من حيث كونه صلاحا للعباد ونفعا لهم وقد انقسم المعتزلة فى ذلك إلى قسمين منهم من عد للطفه تعالى غاية ونهاية ، ومنهم من قال لانهاية ولاغاية للطفه تعالى، وقد عرض الأشعري لمقالات المعتزلة فى هذا المجال بعد رفضهم لمقولة بشر فى اللطف بأن منهم من يجيب عن سؤال السائل «هل يوصف البارئ أنه قادر على أصلح مما فعله بعباده؟» بقولهم «إن أردتم أن الله سبحانه يقدر على أمثال الذى هو أصلح مما فعله بعباده فالله يقدر من أمثاله إلى مالا غاية ولا نهاية وإن أردتم يقدر على شئ أصلح من هذا قد ادخره عن عباده مع علمه بحاجتهم إليه فى إدراك ماكلفهم فإن أصلح الأشياء هو الغاية لاشئ يتوهم وراء الغاية فيقدر عليه أو يعجز عنه لأن مافعله بهم فهو غاية الصلاح[3]».

وحجتهم فى ذلك أنه لايجوز فى حكمة الله تعالى أن يدخر عنهم شيئا أصلح مما فعله بهم لهم، وأن أدنى فعله بهم ليس فى مقدوره ماهو أصلح منه، وليس هناك شئ فعله

(١) المصدر السابق : الصفحة السابقة.

(٢) الخياط : الانتصار : ص ٦١.

(٣) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : جـ ٢ : ص ٢٤٧، ٢٤٨.

بهم من الصلاح إلا وهو قادر على مثله أو أمثاله لاغاية لذلك ولا جميع، وأنه قادر على دون مافعله بهم من الصلاح وعلى ضده من الفساد.

وذلك لأن ماوصف البارئ بأنه قادر عليه عالم به وهو لايفعله فهو جور وهو قول عبّاد، أو أنه لو فعل تعالى مادون الأصلح سيكون ذلك عجزا ونقصا ولو قدر على ماهو أصلح ولم يفعله سيكون ذلك بخلا وهذا تعليل النظام للقول بالأصلح.

وكان ذلك راجعا لفكرة نفى الظلم عن الله تعالى، فالله تعالى لايقدر أن يفعل بعباده خلاف مافيه صلاحهم فى الدنيا[1]. كما أنه تعالى لايوصف بالقدرة على أن يزيد فى عذاب أهل النار شيئا ولا ينقص منه شيئا، وكذلك لا ينقص من نعيم أهل الجنة ولا أن يخرج أحدا من أهل الجنة، وقد ألزمه الأشاعرة على ذلك أن يكون الله تعالى مجبورا على أفعاله، وأرجع الشهرستانى مقولته هذه إلى الفلاسفة الذين قضوا بأن الجواد لايجوز أن يدخر شيئا لايفعله فما أبدعه وأوجده هو المقدور ولو كان فى علمه ومقدوره ماهو أحسن وأكمل مما أبدعه نظاما وترتيبا وصلاحا لفعل[2].

وقد رد الخياط هذا الإلزام عن النظام بقوله أن الله تعالى عند إبراهيم لم يفعل فعلا إلا وهو قادر على تركه وفعل غيره بدلا منه إلا أن ذلك الفعل وتركه صلاح لخلقه ونفع لهم، وهذا هو الفرق بين المطبوع والمضطر عند النظام وبين مايصف الله به، فالمطبوع غير قادر على مافعله ولاعلى تركه ولا مختار ولا مؤثر له على غيره ولايكون منه من الأفعال إلا جنس واحد كالنار التى لايكون منها إلا التسخين والثلج الذى لايكون منه إلا التبريد[3].

أما القائلون بأن للطفه تعالى غاية وكل وجميع فرأوا أنه لاشئ أصلح مما فعله الله تعالى وأنه يقدر على مثله وعلى ماهو دونه ولكنه تعالى لايفعله.

لأن فى زعمهم أن فعل ماهو دون من الصلاح مع فعل الأصلح من الأشياء فساد وأن الله تعالى لو فعل ماهو دون ومنع ماهو اصلح لكانا جميعا فسادا، فالله تعالى لايقدر على فعل ماهو أصلح مما فعل لأنه لو قدر على ذلك لكان فعل ماهو أصلح أولى

---

(١) البغدادى : الفرق بين الفرق : ص ١١٥.

(٢) الشهر ستانى : الملل والنحل : جـ ١ : ص ٦١ ، ٦٢.

(٣) الخياط : الانتصار : ص ٦٠.

والله سبحانه لايدع فعل ماهو أصلح لأنه أولى به لأنه خلقهم لحكمة أراد منفعتهم وليس ببخيل، فمن ثم لم يجز أن يدع ماهو أصلح ويفعل ماهو دون ذلك غير أنه يقدر على دون ما صنع ومثله لأنه غير عاجز، ولو لم يوصف أنه قادر على ذلك لكان يوصف بالعجز، وهذا هو قول أبى الهذيل(١).

المعتزلة بين الصلاح والأصلح :

على أساس هذا الخلاف فى النظرة إلى لطفه تعالى يمكن تقسيم المعتزلة إلى معتزلة البصرة القائلين بالصلاح، ومعتزلة بغداد القائلين بالأصلح كما قسمهم الجوينى فيقول «الذى استقرت عليه مذاهب قادة البغداديين أنه يجب على الله تعالى عند قولهم فعل الأصلح لعباده فى دينهم بل عليه فعل أقصى مايقدر عليه فى استصلاح عباده»(٢).

وعلى ذلك أوجبوا على الله تعالى ابتداء الخلق والتكليف والألطاف والثواب والعقاب.

أما معتزلة البصرة فقد أنكروا قول البغداديين فى أنه يجب على الله فعل الصلاح والأصلح للعباد فى الدين والدنيا، وقالوا بفعل الأصلح للعباد فى الدين فقط والصلاح لهم فى الدنيا(٣).

والقائلون بالأصلح أوجبوا بذلك على الله تعالى ابتداء الخلق والتكليف والألطاف والثواب والعقاب، أما القائلون بالصلاح فجوزوا وقوع ذلك ولم يوجبوه .

وقد رفض الأشاعرة فكرة الصلاح والأصلح هذه رفضا تاما لأنها توجب على الله الواجبات فلاشئ يجب عليه تعالى من جهة العقل لأنه تعالى يفعل مايشاء وإنه لم يخلق العالم لغاية نفع المكلف بتعريضه للثواب كما يقول المعتزلة بل خلقهم لا لعلة(٤).

وقد قام كل من الأشاعرة ومعتزلة البصرة بالاعتراض على نظرة معتزلة بغداد فى الأصلح لما وجدوه فيها من تشدد فى إيجاب الأسباب للمسببات، مما يؤدى إلى الحتمية

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : جـ ٢ : ص ٢٤٩.

(٢) الجوينى : الإرشاد : ص ٢٨٧.

(٣) المصدر السابق : ص ٢٨٨.

(٤) الآمدى : الإحكام فى أصول الأحكام : ص ١١٣.

الصرفة فى أفعاله تعالى، فقام المعتزلة البصريون وعلى رأسهم الجبائى بالقول بأن المسبَّب لا يجب بإيجاب السبب ولكن بإيجاب فاعل السبب[1] ليخفف من حدة الحتمية، وبالتالى يعطى حرية أكثر للفاعل فى الجواز والإمكان.

وهذا يجعلنا نبحث فى أحكام الأفعال عند المعتزلة لمعرفة مدى إيجاب الموجب للفعل عندهم، ولمعرفة أن الفرق بين معتزلة البصرة ومعتزلة بغداد فى نظرية الصلاح والأصلح كان نتيجة للتفرقة بين حكم الواجب وحكم التفضل.

أحكام الأفعال :

سبق أن قُسم الفعل من حيث الحكم عليه إلى ماليس له صفة زائدة على حدوثه مثل الحركة اليسيرة والكلام اليسير من الساهى والنائم ويكون منتفيا فيه النفع والضرر.

وماله صفة زائدة على حدوثه وينقسم إلى إما أن يقع من الجاهل به وشأنه فى ذلك شأن فعل الساهى والنائم من أنه لاحكم عليه.

والقسم الثانى مايقع من العالم وبه ينقسم إلى أن يقع مع الإلجاء أو لايقع معه والأول لاحكم عليه وإن وصف بالقبح والحسن، فالحكم إذن يكون على فعل العالم به والمتمكن دون إلجاء أو ضرورة، وينقسم هذا الفعل من حيث الحكم عليه إلى[2] :

(١) استحقاق الذم به إما للاخلال به فهو الواجب أو بالفعل فيكون القبيح .

(٢) لا استحقاق للذم عليه وينقسم إلى مالا يستحق المدح عليه وهو المباح والثانى يستحق المدح عليه، وينقسم إلى الندب والتفضل الذى يكون متعديا للغير، والثانى الواجب وينقسم إلى واجب مضيق وهو مالا يقوم غيره مقامه فيه وواجب مخير يقوم غيره مقامه مثل الكفارات.

وهذه الأقسام يصح ثبوتها لافعاله تعالى إلا القبيح، فالفرق بين الواجب والتفضل هو أن الأول لايستحق المدح على فعله ويستحق الذم على الإخلال به أما الندب والتفضل

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : جـ ٢ : ص ٩٧.

(٢) القاضى: المحيط بالتكاليف : ص ٢٣٢، ٢٣٣، شرح الأصول : ص ٣٢٦، ٢٣٠، المغنى جـ ٦ التعديل ص ٨،٧.

فهو مايستحق عليه المدح وإن كان لايستحق الذم على الإخلال به فيكون الفارق أن الثانى نوع من الإحسان والنعمة والنفع العائد على الغير وأن كلا منهما اتصف بصفة الحسن، ولكن الواجب اتصف بها لوجوبه بمعنى أنه إذا أخل بالقيام به استحق الذم وأصبح فعلا قبيحا أما التفضل فقد اتصف بصفة الحسن لأنه لو كان قبيحاً لما استحق الشكر عليه اصلا كما يرى أبو على الجبائى[1].

ولايصف المعتزلة أفعاله تعالى بالندب لأنه تعالى لايفعل الفعل لنفع آجل يصل إليه كالواحد منا ولكنهم يصفون أفعاله بأنها تفضل[2].

فكان المنطلق لاعتراض معتزلة البصرة على معتزلة بغداد هو أن المتفضل المنعم له الحق فى أن يفعل أو لايفعل الإحسان أو المنفعة المتفضل بها، وأنه لامحل للواجب فى بداية الخلق أو التكليف، فالله تعالى له أن يخلق الخلق أو لا يخلقهم[3] أو يخلقهم فى الجنة ابتداء[4] أولا ثم أن يكلفهم أو لايكلفهم حتى ولو أكمل عقولهم[5]. فكل هذه نعم أنعم الله تعالى بها على الإنسان، له تعالى أن ينعم بها ويحسن أو لاينعم فلا مجال للأصلح فى هذا كله. «فالحكيم إذا علم فى الفعل أنه حسن وإحسان فله أن يفعله وكان ذلك كالعلة له فى أن يفعله وليس يجب فيما له أن يفعل أن يفعل لامحالة، وإذا لم يجب ذلك فيه يجب فى أمثاله أولا وليس كذلك كون الفعل واجبا لأنه يقتضى فى الحكيم أنه لابد من أن يفعله فلايصح فى نفس الواجب أن يقال أنه لم يفعله[6].

وعلى ذلك نجد أن معتزلة البصرة كانوا أقل تشددا من معتزلة بغداد فى الوجوب عليه تعالى مما جعلهم قريبين من الأشاعرة فى مجال وجوب الأصلح عليه تعالى فى الدنيا.

وقد أجمل القاضى عبد الجبار اعتراضات معتزلة البصرة على البغداديين فى[7] :-

(١) القاضى : شرح الأصول ص ٧٦، ٧٧ المغنى : جـ ٦ التعديل : ص ٣٩.
(٢) القاضى : المغنى ، جـ ٦ التعديل : ص ٣٩.
(٣) القاضى ، المغنى : جـ ١٤ الأصلح ص ١١٠، ١١٥.
(٤) المصدر السابق ص ١٣٧ : ١٤٠.
(٤) المصدر السابق ص ١١٥ : ١٢٥.
(٦) القاضى : المغنى : جـ ١٤ : الأصلح : ص ٦٧.
(٧) القاضى المغنى : جـ ١٤ : الأصلح : من ص ٥٦ : ١١٠.

١- أنه لوجب عليه تعالى الصلاح والأصلح وهو تعالى يقدر من ذلك على مالا يتناهى لوجب عليه مالا نهاية له لأن لا أصلح إلا وفوقه أصلح منه.

٢- من حق الواجب ألا يستحق به الشكر وإنما يستحق ذلك بالتفضل الذى يفعله القادر مع جواز ألا يفعله، وألزمهم على ذلك ألا يستحق تعالى العبادة متى لم يستحق الشكر على الواجب.

٣- التفضل مثله مثل الواجب وباقى أقسام الأفعال يعلم باضطرار، وبذلك أصبح معقولا فيثبتِ له تعالي كما ثبت له الواجب.

٤- إن وجب عليه تعالى الأصلح لوجب ذلك على الواحد منا لأنه قادر عليه ولما لم يكن هناك علة لأجلها يجب ذلك على القديم إلا كونه تفضلا وإحسانا فوجب على ذلك وجوبه على الواحد منا وهو مالا يجب.

٥- لو وجب الصلاح والأصلح عليه تعالى لوجب ذلك فى الشاهد مما يلزم الإنسان النافلة كما تلزمه الواجبات.

٦- لقد استدل أبو عبد الله بنفس الطريقة بوجه آخر، فقال: كان يجب أن يلزم أحدنا تعظيم من لايستحق ذلك وشكره ومدحه، لأن ذلك صلاح له وهذا يوجب كون القبيح واجبا.

٧- لو وجب عليه تعالى فعل الأصلح لوجب عليه الثواب لأنه صلاح وأصلح للمفعول به، وبالتالى يقبح منه تعالى التكليف.

٨- لو وجب الصلاح والأصلح من حيث اعتبارحال من كان ذلك صلاحا وأصلح له - لأنه لايعتبر فى ذلك حال الفاعل - للزم على ذلك اعتبار جميع المتنفعين وتقديم فعل الأصلح لهم.

٩- وجوب الأصلح يلزم أن يراعى الأصلح لكل من المنتفعين وإلا كان ظلما.

١٠- لو وجب الأصلح لوجب فى الشاهد ولو وجب فيمن تركه وأخل به أن يستحق الذم والعقاب على أنهم يقولون أنه لا يستحق على الإخلال به الذم أو العقاب ، وإنما يوصف بالبخل والتقصير، ولو كان واجبا على الحقيقة لحل محل سائر الواجبات فى أنه

كان يجب فيمن لايفعله أن يستحق اللم والعقاب. وأن يتفضل عليه بالنعيم، لأن ذلك أصلح له من أن يعاقب بالعذاب الدائم وقد ثبت أنه تعالى يعاقب الكفار والفساق ولايغفر لهم.

ولكن هل معنى رفض معتزلة البصرة لنظرية الأصلح فى الدنيا أنهم لم يوجبوا له تعالى فعل الواجب؟

إن نظرة المعتزلة للعدل الإلهى قائمة على أساس عقلى صرف أو بمعنى أدق على مقدمات عقلية وضعها المعتزلة واستخلصوا منها بعد ذلك جميع نظرياتهم فى العدل الإلهى والإنسانى على حد سواء.

فالعدل قائم على نفى الظلم لأن الظلم قبيح ويعلم قبحه باضطرار[1] كما أن العدل حسن ويعلم أيضا حسنه باضطرار.

ومن هنا وضعوا كل الأفعال بأقسامها تحت معيار القبح والحسن وأخذوا فى تصنيفها حتى خرجوا فى النهاية بما يجب له ومالا يجب عليه تعالى.

فما يجب هو ماكان موافقا للحسن ومالا يجب ماكان موافقا للقبيح، وذلك يتم بالاستدلال من بعد[2].

فالعدل الإلهى عندهم طبق عليه نظريتهم فى المعرفة من حيث إن هناك مايعرف إجمالا بالضرورة العقلية وهناك ما يعرف تفصيلا بالاستدلال[3].

ويعرف عدله تعالى بالنظر فى أنه عالم بقبح القبيح مستغن عنه وعالم باستغنائه عنه فيحصل له العلم بكونه عدلا حكيما لايفعل القبيح، ولايخل بالواجب ولا يأمر بالقبيح ولاينهى عن الحسن وأن أفعاله كلها حسنة[4].

ومن هنا وجب له تعالى كل ماهو حسن، فلما كانت الألطاف حسنة لأنها تقرب من الطاعة واستحقاق الثواب والبعد عن المعصية واجتناب العقاب كان ذلك واجبا عليه تعالى.

---

(١) القاضى : المغنى : جـ ١٤ : الأصلح : ص ١٥٤.

(٢) النيسابورى : ديوان الأصول فى التوحيد – ص ٢٣٧.

(٣) القاضى : المغنى : جـ ٦ : التعديل : ص٣.

(٤) القاضى : شرح الأصول : ص ٦٦.

وبذلك اعتبروا كل مايقرب العبد من ثمرة التكليف لطفا مثل التوفيق والهداية وإكمال العقل بالنظر فى المعرفة نفسه لطفا من الله يقرب من الطاعة[1] وليس قدرة مخلوقه من الله فى العبد كما يرى الأشاعرة[2] .

وكذلك اعتبروا الآلام ألطافا، وذلك لأنها حسنة فالله تعالى لايفعل القبيح، فالآلام التى يفعلها الله تعالى بالحى على نوعين :

أ - آلام يوقعها الله للعوض والاعتبار : وهى الآلام التى يوقعها الله على الحى من غير أن يستحقها ولا تكون عقابا عن ذنب اقترفه فتكون محنة واختبارا، أما غايتها فهى النفع والصلاح والنفع يكون فيما يستحقه صاحبها من عوض والصلاح إما له وإما لغيره وذلك للاعتبار.

وهذا هو وجه تحسين الآلام منه تعالى، فلو كانت هذه الآلام لمجرد العوض كانت عبثا ولو كانت لمجرد الاعتبار كانت ظلما، فلابد من الاثنين العوض والاعتبار حتى تحسن الآلام غير المستحقة.

وقد خالف القاضى فى ذلك أبا على الذي اكتفى بالعوض ووافق أبا هشام الذى اشترط الاعتبار مع العوض[3].

ويعتبر القاضى مجرد الظن فى أن مايفعله الواحد منا من ألم بغيره سيحقق النفع ودفع الضرر يجعل الألم حسنا[4].

ب- آلام يوقعها الله تعالى للاستحقاق :

مثل العقاب المستحق على الذنب . وحسن الألم إن كان يجلب نفعا ويدفع ضررا مما يعرف شرعا عند أبى على الجبائى، أما عند أبى هاشم والقاضى فيعرف عقلا[5] .

---

(١) القاضى : شرح الأصول : ص ٤٣.

(٢) الجوينى : الإرشاد : ص ٣٠٠.

(٣) القاضى : شرح الأصول : ص ٤٩٣.

(٤) المصدر السابق : ص ٤٩١.

(٥) المصدر السابق : الصفحة السابقة .

ويختلف المعتزلة بذلك عن الأشاعرة فى نظرتهم للآلام والأعواض فهى مقدورة عند الأشاعرة إلا لله تعالى فإذا وقعت من فعله تعالى ابتداء أو جزاء فهى حسنة[1] ،ووجه الحسن يختلف فالآلام حسنة عندهم لأن الله مالك يفعل فى ملكه مايشاء، وأن أفعاله تعالى لا تعلل والعقل لايقدر أن يصل إلى حكمة أفعاله تعالى[2].

وعلى ذلك فقد أوجب المعتزلة بصريين وبغداديين عليه تعالى الثواب على مشاق التكليف والأعواض على الالآم غير المستحقة، وأجمعوا على أن الله تعالى إذا خلق عبدا وأكمل عقله فلا يتركه هملا بل يجب عليه أن يفكره ويمكنه من نيل المراشد فإذا كلف عبدا وجب في حكمته أن يلطف به[3].

وهذا ما دعا الأشاعرة لرفض آراء كل من المدرستين والقيام بالرد على المذهبين وإيراد الإلزامات عليهم.

إلزامات الأشاعرة للمعتزلة :

ومن هذه الإلزامات والاعتراضات ماهو موجه للمدرسة البغدادية القائلة بالأصلح. ولذلك سنجد الكثير مما ألزمهم به البصريون، وهناك ماهو موجه للمدرستين على حد سواء:

١- إيجاب الأصلح شاهدا وغائبا.

٢- إيجاب النوافل والقربات.

٣- إيجاب أن يكون العذاب لأهل النار أصلح لهم.

٤- عدم إيجاب الشكر على العباد لله تعالى لأن الواجب عندهم لايستحق عليه شكر.

٥- الخروج عن جماعة المسلمين القائلين بالتفضل من الله تعالى على العباد.

وبالنسبة لمعتزلة البصرة القائلين بالأصلح فى الدين :

---

(١) الجوينى : الإشارد : ص ٢٧٣، الشهر ستانى : نهاية الإقدام : ص ٤١٠.

(٢) الشهرستانى : نهاية الإقدام : ص ٤١٠

(٣) الجوينى : الإرشاد : ص ٢٨٨.

١- لو كان الله متفضلا بالخلق والتكليف فلم لا يتفضل بالثواب وهو مترتب على ما تفضل به أصلا.

٢- لو كان الله يفعل الأصلح فلم لايميت من علم أنه لو أمهله وأطال عمره وأقدره لعند وجحد.

٣- كيف يكون العقاب أصلح من الثواب[1].

الصلاح والواجب :

ولكن هل إيجاب معتزلة البصرة الألطاف والثواب والعقاب وما إلى ذلك مما أسموه الأصلح فى الدين أى بعد التكليف - معناه إلزام لله تعالى من العقل بالواجب؟

أعتقد أن رفض البصريين فكرة الأصلح بكونه واجبا على الله تعالى ابتداء للخلق والتكليف هو رفض لفكرة الإلزام وتخفيف من حدتها فى مجال الاعتزال حتى يكونوا بذلك فى موقف وسط بين تشدد معتزلة بغداد القائلين بإيجاب الأصلح عليه تعالى، والأشاعرة القائلين بأنه يفعل ما يشاء لقدرته المطلقة فى ملكه دون مبرر أو غاية لأفعاله وكل قول ورأى من هذه الآراء نابع من فكرة القائل به عن العلية.

فالأشاعرة يرون أن اعتقاد الناس فى الأسباب العادية، أى ثبوت التلازم بين أمر وأمر وجودا وعدما بواسطة التكرر على أربعة أوجه[2]:

١- الاعتقاد بقدمها واستقلالها بالتأثير فى طباعها، أى حقائقها من غير تدخل من الله، وهذا فيما يزعمون مذهب كثير من الفلاسفة الطبائعيين.

٢- الاعتقاد بحدوثها وتأثيرها فيما قارنها، لكن ليس فى طباعها وإنما هو بخلق الله تعالى فيها قوة مؤثرة، وهؤلاء مبتدعة.

٣- الاعتقاد بحدوثها وعدم تأثيرها فيما قارنها لابطبعها ولا بقوة جعلت فيها بل بملازمتها لما قارنها وعدم تخلفها، وهذا الاعتقاد فيما يرون يؤدى بصاحبه إلى الكفر لأنه يستلزم إنكار معجزات الأنبياء وإنكار ما أخبروا به من أحوال الميت والغيب والآخرة لأن ذلك من باب خوارق العادات التى تختلف فيها الأسباب العادية لما يقارنها.

---

(١) الجوينى : الإرشاد : ص ٢٩٧ : ٣٠٠.

(٢) د. عاطف العراقى : تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية : ص ٦١.

٤- الاعتقاد بحدوث الأسباب العادية وعدم تأثيرها فيما قارنها لابطبعها ولا بقوة عقلية بينها وبين ماجعلت دليلا عليه.

ولهذا صح أن يخرق الله العادة فيها لمن شاء وفى أى وقت شاء، وهذا الاعتقاد فيما يقولون هو الحق والقائلون به هم المؤمنون وأهل السنة.

ورأى المعتزلة ينحصر إذن فى القسمين الثانى والثالث من هذه الأقسام.

فالمعتزلة جميعا يدافعون عن ثبات طبائع الماهيات التى تميز الجواهر وتخصها بخصائص معينة من شأنها تحقيق ثبات الأنواع والأجناس فى الطبيعة، حتى لايختلط أى شئ بأى شئ.

وهذا ناتج عن نظريتهم فى المعرفة القائمة على أن الحقيقة واحدة لايمكن أن تتغير، فالماهية عندهم ثابتة وإن قضينا على ثباتها نقضى على الوجود ويصبح العالم فى حالة اضطراب واختلاط ولاتعين[1].

مما يؤدى إلى عدم إمكان المعرفة وأن تكون المعارف نسبية والحقيقة لايمكن الوصول إليها.

وهو ما اتهموا به الأشاعرة لعدم ربطهم الأسباب بالمسببات وتجويز أن يكون الشئ على غير ما هو عليه.

وهذه النظرة فى ثبات طبائع الأشياء سارية فى مذهب الاعتزال من أوائل رجالاته إلى متأخريهم.

فيعبر أبو الهذيل عن هذا التلازم بين العلة والمعلول بقوله «وليس يفعل فاعل فعلا إلا ووقوع مثله جائز منه حتى يتغير ما كان عليه من القدرة والتخلية إلى العجز والمنع، فحينئذ يتعذر عليه ما كان ممكنا له للعجز[2]».

ومصدر هذا التلازم أن للجواهر صفات ذاتية ثابتة تمارس فعلها على الدوام ما لم يعقها عائق خارجى. فالحجر إذا كسر به شئ اليوم فهو يصلح لكسر مثله إذا فعل.

---

(١) د. مصطفى لبيب : مشكلة العلية بين الغزالى وابن رشد : ص ١٧٧.

(٢) الخياط: الانتصار: ص ٥٤.

ويقول فى ذلك أبو موسى المردار أن من جاز منه الفعل فى حال لم يستحل منه فى غيرها بغير تغير دخل عليه[1].

ومع ذلك يذهب أبو الهذيل إلى جواز أن يجمع الله الحجر الثقيل أوقاتا كثيرة من غير أن يخلق انحدارا وهبوطا بل يحدث سكونا، وجوز أن يجمع بين النار والقطن من غير أن يحدث احتراقا[2].

وقد تبعه فى ذلك كثير من المعتزلة ومنهم الجبائى. وأنصار هذا المذهب يمثلون القسم الثانى من الأقسام السابقة.

والقائلون بذلك يجوّزون أن يحدث خلافا لما نشاهده ونجرب، وبهذا يتركون الباب مفتوحا للتسليم بالحدوث الحقيقى (عن عدم) ولكن ليس معنى ذلك عدم التسليم بالضرورة المنطقية المتمثلة فى قانون الهوية، فما يحدث فى العالم لابد أن يكون له سند من اليقين والمعقولية[3].

والقول بجواز اجتماع النار والقطن يعنى عند القائلين به انعدام الخصائص الطبيعية للأجسام فيكون هناك أوقات تظهر النار فيها غير فاعلة[4].

ويرجع الأشعرى رأى المنكرين لذلك إلى أنهم لم يتصوروا أن الجسم لا يكف عن عمله الذى طبع عليه ولو برهة واحدة من الزمان[5].

وهذا يتضح عند النظام الذى بلغت عنده النزعة العقلية غايتها فلم يتردد فى التسليم بكل النتائج المنطقية التى تلزم عن مبادئه. والذى يمثل أنصار القسم الثانى من التقسيم السابق. فيقول النظام «إنما يفارق الشكل شكله الذى من طباعه الاتصال به إذا قهر على ذلك منع منه كما يمنع الحجر من الانحدار والماء من السيلان والنار من التلهب والارتفاع. فأما الذى خلى وما من شأنه وطباعه لم يكن إلا أن يتصل الشكل بشكله»[6].

---

(١) المصدر السابق: الصفحة السابقة.

(٢) الأشعرى: مقالات الإسلاميين: جـ٢: ص ١٢.

(٣) د. مصطفى لبيب: العلية بين الغزالى وابن رشد: ص ١٧٤.

(٤) المصدر السابق: ص ١٧٥.

(٥) ألبير نصرى: فلسفة المعتزلة: ص ١٨٠، ١٨١.

(٦) الخياط: الانتصار: ص ٧٤.

فكان بذلك ممثلا لنزعة الحتمية فى مذهب المعتزلة فلا شئ جائز أو ممكن فكما سبق يرفض النظام أن يكون هناك ممكن لم يكن.

فكانت الأشياء والأجسام كلها مطبوعة على ما هى عليه، ولذلك فهم كثير من خصومه بل ومن المعتزلة أنفسهم، من ذلك أن النظام لم يترك مجالا لفعله تعالى فى الأشياء وأنها مطبوعة بنفسها وأنها تفعل بنفسها أو بطبعها واعتبروا ذلك خروجا عن الدين.

ولكن الذى يوضح لنا أن هذا الفهم لنظرة النظام خاطئ هو ما شرح به الأشعرى قول النظام فى الفعل المتولد بقوله «إن ما حدث فى غير حيز الإنسان فهو فعل الله سبحانه بإيجاب خلقه للشئ كذهاب الحجر عند دفعة الدافع وانحداره عند رمية الرامى به وتصاعده عند زجة الزاجى به صعدا، وكذلك الإدراك من فعل الله سبحانه بإيجاب الخلقة ومعنى ذلك أن الله سبحانه طبع الحجر طبعا إذا دفعه دافع أن يذهب وكذلك سائر الأشياء المتولدة»[1].

فإذا كانت الأشياء مطبوعة على الفعل فالذى طبعها هو الله تعالى بخلقها على هذه الصورة، وبهذه الكيفية، فقد خلق الخفيف من شأنه العلو، وخلق الثقيل من شأنه الهبوط[2].

فبذلك لم يخرج النظام عن أن ذلك كله بقدرته تعالى وبخلقه قوانين الأشياء.

وعلى ذلك كانت العلة عند القائلين بالحتمية هى القانون الذى إذا خلى بين الشئ وبينه لنفذ أما إذا اعترضه مانع فهنا يتغير القانون. فالنظام يرى أن للأشياء خالقا خلقها ومدبرا دبرها فقهرها على ما أحب وجمع منها ما أراد جمعه وفرق منها ما أراد تفريقه»[3].

وتابع كثير من المعتزلة النظام فى ذلك أمثال ثمامة بن الأشرس ومعمر بن عباد.

---

(١) الأشعرى: مقالات الإسلاميين: جـ ١٢: ص ٨٩.

(٢) الخياط: الانتصار: ص ٧١.

(٣) المصدر السابق: ص ٦٦.

ويدافع الخياط عن ثمامة بقوله: أن المطبوع هى الأجسام المحتملة، والمطبوع هو الذى لا يكون فيه إلا جنس واحد من الأفعال، كالنار لا يكون منها إلا التسخين والثلج لا يكون منه إلا التبريد، وأما من تكون منه الأشياء المختلفة فهو المختار لأفعاله لا المطبوع عليها »[1].

وكذلك معمر يقول «أن ما يحل فى الأجسام من حركة وسكون ولون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة والرطوبة واليبوسة فهو فعل للجسم الذى حل فيه بطبعه، وأن البارى عز وجل إذا لوّن الجسم فلا يخلو أن يكون من شأنه أن يتلون أم لا فإن كان من شأنه أن يتلون فيجب أن يكون اللون بطبعه وإن كان لون بطبع الجسم فهو فعله ولا يجوز أن يكون بطبعه ما يكون تبعا لغيره.

كما لا يجوز أن يكون كسب شئ خلقا لغيره وإن لم يكن طبع الجسم أن يتلون جاز أن يكونه البارى فلا يتلون»[2].

وبذلك تكون التفرقة بين المعتزلة أنصار القسم الثانى والمعتزلة أنصار القسم الثالث قائمة على أساس إيجاب السبب للمسبب عند أنصار القسم الثانى، والآخرون قالوا بأن موجب المسبب هو من فعله وأوجده[3].

وهذا ما اعترض عليه الأشاعرة أنصار القسم الرابع فلا علة ولاسبب ولا موجب لشئ غيره تعالى وإلا كان هناك فاعل غيره تعالى كما لا يكون مجال لخرق القوانين ومجئ الأنبياء بالمعجزات.

وأعتقد أن الاعتراض بعدم حصول المعجزة كان مردودا عليه من المعتزلة بأن الذى يؤدى إلى عدم حصول المعجزة هو عدم وجود الدلالة بكونها خارقة للعادة فإن لم يكن هناك قانون يخرق فلا دلالة على وجود المعجزة.

ويعتبر المعتزلة أصحاب القسم الثالث القائلين بالصلاح فى الدنيا والأصلح فى الدين قد قربوا بالفعل الفجوة بين الأشاعرة وحتمية المعتزلة بقولهم بالجواز والإمكان

---

(١) الخياط: الانتصار: ص ٥٩، ٦٠.

(٢) الأشعرى: مقالات الإسلاميين: جـ٢ ص ٢١٨، ٢١١.

(٣) الأشعرى: مقالات الإسلاميين: جـ٢: ص ٩٧.

وبقولهم أن الموجب للمسبّب هو فاعله وتكون بذلك العلة عندهم ليست موجبة بمعنى أنها توجب الفعل على الفاعل لا محالة بل هو الذى أوجبها لنفسه لما عرف من حسنها.

«فالحكيم إذا علم الفعل أنه حسن وإحسان فله أن يفعله وجعلنا ذلك كله كالعلة فى أنه لو فعله وليس يجب فيما له أن يفعل لا محالة.. فقد كان يجوز منه تعالى ألا يفعله بألا يفعل ما يجرى مجرى السبب له»(١).

فالواجب عندهم يتبع ما قد تفضل به فالإثابة والتمكين واللطف والعوض واجبات بعد التفضل(٢).

أما القائلون بالأصلح فهم أيضا لا ينكرون المعجزة لإيجابهم المسبب بالسبب بل هم مؤمنون بخالق لهذا العالم ومدبر له بنظام القوانين ولكنه فى نفس الوقت قادر على خرق هذه القوانين، كما قدر من قبل على جمع المتناقضات، وكان ذلك دلالة على وجوده(٣)، فهو قادر على منع القانون وفى هذه الحالة تكون المعجزة.

ودليل ذلك دفاع الخياط عن النظام عندما اتهمه الأشاعرة وابن الروندى بأن يكون الله تعالى مجبرا مقهورا مطبوعا على فعل الخير، بأن الفاعل المختار هو القادر على الفعل والترك(٤).

كما أن القائلين بالأصلح أوجبوا بعثة الرسل ودلالة صدق الرسول عندهم هى المعجزة التى هى نقض للعادة، وفى ذلك لا يكون الله تعالى تاركا للواجب بل فاعلا له من حيث حسن البعثة التى أصبحت واجبا.

وعلى ذلك يكون المعتزلة- بغداديين وبصريين- متفقين على عدله تعالى المتمثل فى فعله للصلاح والأصلح للعباد سواء فى الدنيا أو الدين وأيضا تنطبق على كل من الفريقين نظرته للمعرفة، ومن قال بالضرورة والاستدلال معا قال بالصلاح فى الدنيا والأصلح فى الدين.

---

(١) القاضى: المغنى: جـ ١٤: الأصلح: ص ٦٧.

(٢) القاضى: المحيط بالتكليف: ص ٢٤٣.

(٣) الخياط: الانتصار: ص ٧٥.

(٤) المصدر السابق: ص ٧٧.

فنجد ثمامة بن الأشرس والجاحظ ومعمر بن عباد يقولون بالطبع فى المعرفة أو بالاضطرار.

فيقول ثمامة أن المعارف ضرورية، وزعم أن من لم يضطره الله تعالى إلى معرفته لم يكن مأمورا بالمعرفة ولا منهيا عن الكفر، وكان مخلوقا للسخرة والاعتبارية فحسب كسائر الحيوانات التى ليست بمكلفة[1].

أما الجاحظ فالمعارف كلها عنده طباع عنده[2] وأبو الهذيل والجبائى ومن تبعهم من القائلين بالصلاح فى الدنيا والأصلح فى الدين قالوا فى المعرفة أن هناك ما يعرف باستدلال ومن المعارف ما يعرف اضطرار بكمال العقل[3].

وقد اجتمعت المعتزلة على أن جميع المعارف واجبة عقلا سواء القائلون بالأصلح أو القائلون بالصلاح والأصلح.

وفى هذا تبرير لنزعتهم العقلية فى إيجاب اللطف والتمكين والإقدار والهداية وما إلى ذلك مما أوجبوه عقلا لله تعالى لأن الواجب من أحكام الأفعال المعقولة أو التى تعرف عقلا.

---

(١) البغدادى: الفرق بين الفرق: ص ١٥٧.

(٢) المصدر السابق: ص ١٦٠.

(٣) الشهرستانى: الملل والنحل: جـ١: ص ٥٠.

الفصل الثالث

المحور الثالث: الحسن والقبح العقليان

إن هذا المحور من محاور البحث فى العدل الإلهى عند المعتزلة يمثل نهاية المطاف وبدايته فى نفس الوقت، ففيه تتجمع كل نظريتهم فى العدل الإلهى وبه تبدأ كل جزئية على حدة، وذلك يتضح لوعرفنا أن مبدأ الحسن والقبح العقليين مبدأ معرفى عام فى فكر جميع المعتزلة، وهو البداية الحقيقية لكل مباحثهم العقائدية من بعد.

وهذا المبدأ يتمثل فى القول بأن الحسن والقبح صفتان ذاتيتان للحسن والقبيح[1] وعلى ذلك كانت آراؤهم فى المعرفة دائما مرتبطة بهذا المبدأ.

فنجد أبا الهذيل يقول فى المفكر قبل ورود السمع أنه «يجب عليه أن يعرف الله تعالى بالدليل من غير خاطر وإن قصر فى المعرفة استوجب العقوبة أبدا ويعلم أيضا حسن الحسن وقبح القبيح فيجب عليه الإقدام على الحسن كالصدق والعدل والإعراض عن القبيح كالكذب والجور»[2].

وكذلك ثمامة بن الأشرس كان يرى تحسين الفعل وتقبيحه وإيجاب المعرفة قبل ورود السمع[3] وقد اتفق الجبائيان على أن المعرفة وشكر المنعم ومعرفة الحسن والقبيح واجبات عقلية[4].

ومن هنا يتضح لنا مدى ارتباط هذا المبدأ العقلى بمشكلة المعرفة لدى المعتزلة. فالمعرفة عندهم تقوم على الحقائق الثابتة والخصائص الجوهرية للأشياء، ولولا ذلك لم تثبت ولا أصبح فى الكون نظام يعتمد على خرقه ونقضه كدلالة على المعرفة السمعية من بعد. وعليه كان رأيهم فى التكليف العقلى متمشيا مع هذه النظرية العقلية لمبدأ الحسن والقبح فالعاقل قادر على التمييز بين الحسن والقبح لأن القبيح قبيح فى ذاته والحسن حسن فى

---

(١) الشهرستانى: الملل والنحل: جـ١: ص ٥٠.

(٢) الشهرستانى: الملل والنحل: جـ١: ص ٥٩.

(٣) المصدر السابق: ص ٧٧.

(٤) المصدر السابق: ص ٨٤.

ذاته ولما كان جلب المنفعة ودفع الضرر حسنا عقلا فإن النظر فى معرفته تعالى واجب عقلا[1].

وذلك لتوافر شرطى المعرفة عندهم وهو إمكان المعرفة بالعقل عن طريق التمكين والثانى أن للأشياء خصائصها الثابتة التى بها يعرف الشئ ويميزه عن غيره، فالأفعال عندهم على صفة نفسية من الحسن والقبح[2] وإن الشرع إذا ورد بها كان مخبرا عنها لامثبتا لها[3].

وبذلك اختلف عنهم الأشاعرة بقولهم أنه لا شئ يجب عقلا وأن الواجبات كلها سمعية والعقل ليس يوجب شيئا ولا يقتضى تحسينا وتقبيحا فمعرفة الله تعالى تحصل بالعقل وبالسمع تجب[4].

فالمعرفة بالحسن والقبح العقليين كمبدأين أوليين من جملة الدواعى إلى الفعل أو الترك، وعلى ذلك يتأكد مبدأ حرية الإرادة الإنسانية كما يتأكد بالتالى العدل الإلهى.

فتتأكد الحرية الإنسانية من خلال دواعى الفعل والترك بعد معرفة الحسن والقبح، فيكون بهذه المعرفة أقرب إلى الإتيان بالحسن وترك القبيح، وبذلك تتحقق ثمرة التكليف وهى الثواب[5].

وربما يكون ذلك هو ما قصده النظام بقوله بوجود خاطرين أحدهما يأمر بالإقدام والآخر بالكف ليصح الاختيار[6].

ولذلك أجمع المعتزلة إلا عبادا على أن الإيمان حسن والكفر قبيح بمعنى أن الله تعالى جعل التسمية للإيمان والحكم بأنه حسن والتسمية للكفر والحكم بأنه قبيح[7].

---

(١) القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة: ص ٣٩.

(٢) زهدى جار الله: المعتزلة: ص ١٠٨.

(٣) الشهرستانى: نهاية الإقدام: ص ٣٧١.

(٤) الشهرستانى: الملل والنحل: جـ١: ص ٦٦.

(٥) القاضى: المغنى جـ١١: التكليف: ص ١٣٤.

(٦) الشهرستانى: الملل والنحل: جـ١: ص ٦٦.

(٧) الأشعرى: مقالات الإسلاميين: جـ١: ص ٢٩٨.

أما العقل فهو قادر على هذا التمييز من قبل ورود الشرع، فالإيمان عند المعتزلة حسن ويجب الأخذ به لحسنه والكفر قبيح ويجب تجنبه لقبحه مثلهما مثل أى فعل يتصف بصفة الحسن أو القبح.

وبذلك تصبح المعرفة الأولية العقلية تحسّن الحسن وتقبّح القبيح وهى الباعثة على الفعل أو الترك، ولهذا تعتبر نوعا من اللطف والتمكين حيث إنها نوع من كمال العقل الذى يقرب المكلف من أداء ماكلف به فهى ليست إلجاء على الفعل ولكنها من دواعى الفعل أو الترك. فأفعال العقلاء تقع منهم على طريقة الاختيار لا يلجئهم إليها علم أو خوف[1]؛ لأنها لو كانت ملجئة للمكلف على الفعل لسقط التكليف وسقط معه العدل الإلهى والحرية الإنسانية.

الحسن والقبح والعدل الإلهى:-

أما الحسن والقبح ودورهما فى العدل الإلهى فذلك يتضح من فكرة المعتزلة عن الصلاح والأصلح من حيث إنه معرفة للحسن والقبح، ولما كان الواجب فرعا عن الحسن[2] فأوجبوا لله تعالى فعله، ولما كان فعل القبح نقصا وعجز نفوا فعله عن الله تعالى[3].

وذلك نابع من المبدأ الأساسى أن من يعرف الحسن يفعله ومن يعرف القبيح يتجنبه، ولما كان الله تعالى منزها عن فعل القبيح لكماله فكان دائما فعله موافقا لعلمه بالواجب الذى هو فرع عن الحسن.

وليس ذلك إجبارا أو طبعا كما سبق، وإنما هو قدرة على الفعل والترك[4].

فمجال التفرقة إذن بين العلم بالحسن من جهته تعالى والعلم بالحسن من جهة الواحد منا أن الإنسان يعرف الحسن ويمكن ألا يفعله ويعرف القبيح ويمكن أن يفعله وذلك لنقصه وعجزه وعدم غناه عن فعل القبيح.

(١) القاضى: المغنى: جـ١٢: النظر والمعارف: ص ٢٥٣.
(٢) القاضى: المغنى: جـ ٦: التعديل: ص ٣.
(٣) القاضى: شرح الأصول الخمسة: ص ٣٠٢.
(٤) الخياط: الانتصار: ص ٦٠.

أما الله تعالى فعند علمه بالحسن يفعله وذلك لكماله وغناه عن الحاجة، فالمعتزلة دائما تفرق بين القادر لذاته والقادر بالقدرة.

فالله تعالى يعلم الحسن فى الشئ ولم يكن حسنه لأنه أمر به كما تقول الأشاعرة ولكنه تعالى أمر به لكونه حسنا.

ولنعرف مدى ارتباط الحسن والقبح بالمعرفة علينا أن نعرف نظرة المعتزلة لكل منهما أى ما الحسن وما القبيح بالمفهوم المعتزلى؟

قسم الإيجى[1] الحسن والقبيح عند المتكلمين إلى ثلاثة معان:-

١- على أنه صفة الكمال والنقص: فيقال العلم حسن والجهل قبيح، ولانزاع أن مدركه العقل.

٢- ملاءمة الغرض ومنافرته: وقد يعبر عنه بالمصلحة والمفسدة، وذلك أيضا عقلى يختلف بالاعتبار فإن قتل زيد مصلحة لاعدائه ومفسدة لأوليائه.

٣- تعلق المدح والثواب أو الذم والعقاب، وهذا هو محل النزاع فهو عند الأشاعرة شرعى وعند المعتزلة عقلى.

وبالنسبة للحسن والقبح بالمعنى الأول فقد كان له دوره البارز عند المعتزلة فى المجال الإلهى عند بحثهم للذات والصفات، فصفتا الكمال والنقص كما سبق هما من الأوليات العقلية التى نتج عنها إثبات صفات الكمال له تعالى ونفى صفات العجز عنه.

أما الحسن والقبح بالمعنى الثانى وهو ملاءمة الغرض ومنافرته فهى مجال البحث فى الفعل ودواعيه.

والأصل فى ذلك عند المعتزلة أن الإنسان إذا خير بين الصدق والكذب وكان النفع فى أحدهما كالنفع فى الآخر، فإنه يختار الصدق على الكذب لأنه يستغنى بالصدق عن الكذب[2].

---

(١) الإيجى: المواقف: ص ٣٢٣، ٣٢٤.

(٢) القاضى: شرح الأصول الخمسة: ص ٣٠٥.

إذن فالمسألة مقرونة بالنفع والضرر، فالحسن ما وافق النفع والقبيح ما وافق الضرر دون اعتبار للذة أو ألم؛ ذلك لأن هناك من الأفعال ما تحصل عنده اللذة ولكنه يؤدى إلى الضرر وفى هذه الحالة يقبح، كما أن هناك من الأفعال ما يؤدى إلى الألم وإن كان فى النهاية يحصل منه النفع، وفى هذا الحال يحسن؛ ولذلك فالنفع أعم من اللذة والسرور التابع لها كما أنه يشمل أيضا دفع الضرر[1].

فعلى قدر ما يرتقى الإنسان يكون إيثاره لما ينفع على ما يلذ فيقول الجبائى «وليس الأصلح هو الالذ بل هو الأعود فى العاقبة والأصوب فى العاجلة، وإن كان ذلك مؤلما مكروها، وذلك كالحجامة والفصد وشرب الأدوية»[2].

وعلى ذلك فسر المعتزلة الشر الطبيعى فى العالم من كوارث وأمراض وآلام بأنها لا تقبح مادامت امتحانا للإنسان يستحق الثواب عندها بالصبر كما يستحق بالشكر[3].

ولذلك فالظلم قبيح عندهم لأنه ضرر لانفع فيه ولادفع ضرر ولا استحقاق[4].

فأما إذا كان الفعل يؤدى إلى نفع وضرر فلابد من اعتبار إن كان الضرر أكبر أم إن كان النفع أكبر فيكون الحكم لمن له الغلبة[5].

وعلى ذلك فالحكم بالحسن والقبح هنا يرجع إلى الملاءمة للغرض والمنافرة له، وهم فى ذلك متفقون مع الأشاعرة فيقول الغزالى معبرا عن رأى الأشاعرة فى ذلك «أما الحسن فحظ المعنى منه أن الفعل فى حق الفاعل ينقسم إلى ثلاثة أقسام أحدها أن توافقه أى تلايم غرضه والثانى أن ينافى غرضه والثالث لا يكون له فى فعله ولا فى تركه غرض، وهذا الانقسام ثابت فى العقل، فالذى يوافق الفاعل يسمى حسنا فى عقله ولا معنى لحسنه إلا موافقته لغرضه والذى ينافر غرضه يسمى قبحا»[6].

---

(١) القاضى: المغنى: جـ١٤: الأصلح: ص ٣٤.

(٢) الشهرستانى: الملل النحل: ص ٨٤، ٨٥.

(٣) القاضى: المغنى: جـ١٣: اللطف: ص ١٩٣.

(٤) القاضى: شرح الأصول: ص ٣٠٥.

(٥) القاضى: المغنى: جـ١٤: الأصلح: ص ٢٦، ٢٧.

(٦) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد: ص ٥٧.

وبهذا يكون الحسن والقبح عند الأشاعرة معنيين إضافيين يضافان إلى الأفعال لارتباطهما بغرض الفاعل فهما مختلفان باختلاف الأشخاص.

وهنا يعود الخلاف ثانية مع المعتزلة، فإن كانت المعتزلة ترى فى الحسن والقبح جلب المنفعة ودفع ضرر فهذا النفع ليس مرتبطا بالفاعل لموافقة غرضه فقط بل كانت نظرتهم أكثر شمولية للنفع العام، بل ربما يقال عنه النفع المعنوى غير المادى وهو ما يترتب عن السرور الذى يصاحب المشقة والألم، وذلك يرجع إلى أن المعتزلة لم تر فى الحسن أو القبح من جهة الملاءمة أو المنافرة أنها راجعة إلى الفاعل فقط بل إلى الفعل نفسه فصفة الحسن أو القبح نابعة من الفعل[1] وليست من الفاعل كما يرى الأشاعرة.

وقد اعترض الغزالى[2] على هذا التفسير للملاءمة للغرض بأنه يتضمن ثلاث مغالطات وقع فيها المعتزلة.

الأولى: أن الإنسان قد يطلق اسم القبيح على ما يخالف غرضه وإن كان يوافق غرض غيره.

الثانية: أن بعض الأفعال قد تكون منافية للغرض فى كل الأحوال ما عدا حالة واحدة نادرة تكون فيها ملاءمة للغرض، وقد لا يلتفت المرء إلى هذه الحالة فيحكم بالحكم على الإطلاق.

الثالثة: إذا اقترن فعل ما بفعل قبيح إقترانا مطلقا فإنه يسبق إلى الوهم أن هذا الفعل قبيح أيضا.

وكانت هذه الاعتراضات نتيجة لتفسير مذهب المعتزلة على أساس من أن صفات القبح عندهم مطلقة دون النظر إلى الوجه الآخر أو لآراء بأن هذه الصفات مرهونة بالوجه الذى يقع عليه الفعل.

الأحكام القيمية نسبية أم مطلقة؟

وذلك يؤدى بنا إلى البحث فى نظرة المعتزلة للحسن والقبح العقليين كحكمين على الأفعال الإلهية والإنسانية هل هى أحكام مطلقة أم هى أحكام نسبية؟

---

(١) القاضى: المغنى، ص ٦، التعديل: ص ٩٠

(٢)الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد: ص ٧٦.

لقد تطورت نظرة المعتزلة للأحكام القيمية على الأفعال سواء فى مجال التشريع أو فى المجال العقلى، فالأحكام فيها واحدة، فالحسن العقلى لا يتعارض مع الحسن الشرعى فلولا حسنه العقلى لما شرعه الله تعالى.

فأقسام الأفعال العقلية عند المعتزلة هى نفسها أقسام الأفعال الشرعية من وجوب وتحريم وندب وكراهة وإباحة، فالعقل عند المعتزلة قادر على أن يدرك صفات الحسن والقبح فى هذه الأفعال وإصدار أحكامه عليها[1].

وذلك من منطلق أن صفات الأفعال ذاتية فيها وليست تابعة لأمر أو نهى[2].

وهذه النظرة الذاتية لأفعال الإنسان وكونها مطلقة أو نسبية هى التى طرأ عليها بعض التغيير فى فكر المعتزلة، وذلك ربما يكون للاعتراضات التى وجهت إلى أوائل المعتزلة القائلين بذاتية صفات الأفعال من الأشاعرة فعمل من تلاهم على تخفيف حدة كون الأحكام القيمية مطلقة.

ويشرح لنا الجرجانى[3] هذا التطور فى الفكر الاعتزالى فيقول: «اختلفوا فذهب الأوائل منهم إلى أن حسن الأفعال وقبحها لذواتها لا لصفات تقتضيها، وذهب بعض المتقدمين إلى إثبات صفات حقيقية توجب ذلك مطلقا أى فى الحسن والقبح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل أو قبحه لذاته كما ذهب إليه من تقدمنا من أصحابنا لما فيه من صفة موجبة لأحدها. وذهب أبو الحسين البصرى من متأخريهم إلى إثبات صفة للقبيح مقتضية لقبحه دون الحسن إذ لاحاجة به إلى صفة محسنة بل يكفيه انتفاء القبح عنه. وذهب الجبائى إلى نفس الوصف الحقيقى فيها فقال ليس حسن الأفعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية وأوصاف إضافية تختلف بحسب الاعتبار كما فى لطمة اليتيم تأديبا أو ظلما.

إذن فالأوائل أمثال أبى الهذيل والنظام والاسكافى وأبو القاسم البلخى يذهبون إلى أن الحسن والقبح صفتان ذاتيتان فى الأفعال، أما المتأخرون كالجبائى والقاضى عبد الجبار

(١) القاضى: المغنى: المحيط بالتكليف: ص ١٣، ١٥.

(٢) الجوينى: الإرشاد: ص ٢٦١.

(٣) الجرجانى: شرح المواقف العضدية: ص ٥٣٠.

والملاحى والنيسابورى فيذهبون إلى أن الحسن والقبح وإن كانا من الصفات الذاتية فإن ذلك لا يعنى أنهما مطلقان وعامان، فقد نرى الفعل الواحد مرة حسنا ومرة أخرى قبيحا وذلك وفقا للوجه أو الاعتبار الذى يقع عليه[1].

وقد كان لكل من أصحاب الاتجاهين آراؤه والأدلة التى تؤكدها والإلزامات التى تترتب عليها لخصومهم.

وآراء الاتجاه الأول تعتمد أساسا على أن صفتى الحسن والقبح فى الأفعال ذاتية، فالحسن حسن فى نفسه أو حسن فى ذاته والقبيح قبيح فى ذاته أى أن هذه الصفات ليست مضافة إلى الفعل، بل هى صفات ثابتة غير منفصلة عن الفعل فمتى عرفنا الفعل عرفنا صفة حسن وقبح فالكذب قبيح لذاته والصدق حسن لذاته وجميع الأفعال من عدل وصدق وشجاعة وكرم تحمل فى ذاتها صفة الحسن والقبح. والعقل قادر على إصدار الأحكام عليها من كمال عقله إما بالحسن أو بالقبح[2].

وذلك راجع إلى أن أصحاب هذا الاتجاه يؤمنون بالحقائق الثابتة للأشياء لأنها لو لم تكن كذلك لأدى بنا إلى المعارف النسبية وعدم ثبوت الحقائق.

فنرى أبا الهذيل العلاف يقول كما يحكى عنه الشهرستانى فى المفكر قبل ورود السمع «.. ويعلم أيضا حسن الحسن وقبح القبيح فيجب عليه الإقدام على الحسن، كالصدق والعدل والإعراض عن القبيح كالكذب والجور»[3]. وقال أيضا بطاعات لا يراد بها الله تعالى ولا يقصد بها التقرب إلى الله «كالقصد إلى النظر الأول فإنه لم يعرف الله بعد والفعل عبادة»[4].

إذن الطاعة قبل ورود السمع تعرف عقلا، وذلك لكونها حسنة وحسنها لذاتها، وليس لأن الله تعالى أمرنا بها، فالعقل قادر على إدراك صفة الحسن والقبح فى الأشياء.

---

(١) القاضى: المغنى: جـ٦ التعديل: ص ٣١، المحيط: ص ٢٣٩، ٢٣٦.

(٢) الشهرستانى: نهاية الإقدام: ص ٣٧٠، ٣٧١.

(٣) الشهرستانى: الملل والنحل: جـ١: ص ٥٩.

(٤) المصدر السابق: الصفحة السابقة.

أما النظام فيتفق مع القائلين بذاتية الحسن والقبح فى الأفعال، وكان ذلك من خلال الاستدلال على أن الله تعالى لا يفعل القبيح فيحكى عنه الشهرستانى «أن القبيح إذا كان صفة ذاتية للقبيح وهو المانع من الإضافة إليه تعالى فعلا ففى تجويز وقوع القبيح منه قبيح أيضا...»[1] وهذا أيضا توضيح لفكرة عدم انفصال صفة القبح عن الفعل.

على أن للنظام رأيا آخر ينسب إليه يجعله متوسطا بين القائلين بأن الحسن والقبح صفتان ذاتيتان فى الأفعال، والقائلين بأنهما يخضعان للوجوه والاعتبارات التى يقع عليها الفعل، فهو يفرق بين نوعين من الحسن والقبح، حسن وقبح مطلقين وحسن وقبح للأمر والنهى، ويستفاد هذا مما يحكيه عنه الأشعرى من أنه كان يقول بكل معصية كان لا يجوز أن يأمر الله سبحانه وتعالى بها فهى قبيحة للنهى، وكل معصية كان لا يجوز أن يبيحها الله سبحانه فهى قبيحة لنفسها كالجهل والاعتقاد بخلافه، وكذلك كل ما جاز أن يأمر به سبحانه حسن للأمر وكل ما لم يجز إلا أن يأمر به حسن لنفسه»[2].

وكان الإسكافى من المعبرين عن هذا الاتجاه المثالى فيروى عنه الأشعرى أنه قال «الحسن من الطاعات حسن لنفسه والقبيح أيضا قبيح لنفسه لا لعلة ، وأظنه يقول فى الطاعة أنها طاعة لنفسها وفى المعصية أنها معصية لنفسها »[3] .

وأعتقد أنه يقصد هنا بالعلة الأمر والنهى الشرعيين ، كذلك يذكر القاضى عبد الجبار عن أبى القاسم البلخى أنه كان من القائلين بالصفات الذاتية لقوله « إن الأفعال تقبح لذاتها فالقبيح إنما يقبح لوقوعه بصفته وعينه»[4].

فصفة القبح ملازمة للفعل القبيح ذاتية فيه، فالكذب يقبح متى وقع على أى وجه، ومن هذا يصبح حكمنا على الكذب بالقبح ثابتا حتى ولو وقع على صورة الحسن كأن يكون فيه عصمة لدم نبى توارى عن أهله خشية أن يقتلوه[5] .

---

(١) الشهرستانى: الملل والنحل: جـ١: ص ٦١.

(٢) الأشعرى: مقالات الإسلاميين: جـ٢: ص ٤٥.

(٣) المصدر السابق : الصفحة السابقة.

(٤) القاضى:شرح الأصول الخمسة :ص ٣١٠.

(٥) محمد صالح محمد السيد: الحسن والقبح العقليان عند المعتزلة: رسالة ماجستير سنة ١٩٧٤: ص٤٨.

وبذلك يكون قد قرر أصحاب هذا الاتجاه صفة وجودية للحسن والقبح، فالفعل عندهم لايحسن لمجرد انتفاء وجوه القبح أو يقبح لمجرد انتفاء وجوه الحسن عنه وإنما يحسن الفعل أو يقبح لصفة زائدة ثابتة فيه بها يفارق الفعل الحسن غيره من الأفعال القبيحة وكذلك يفارق القبيح غيره من الأفعال الحسنة ولولا هذه الصفة - استحقاق المدح أو الذم - لما اختص الفعل بأحكام الحسن والقبح، فالعدم لاتتعلق به الأحكام[1].

ولكن هذه النظرة العقلية المحضة لصفتى الحسن والقبح ووضعها فى قوالب جامدة مطلقة لا يمكن تغيرها بتغير الفاعل أوالفعل نفسه قد أدت إلى انتقادات الأشاعرة وغيرهم ممن أنكروا ذاتية الحسن والقبح .

فقد كان جل اعتراضات المنكرين لذاتية الحسن والقبح قائمة على أساس أن الكذب ليس دائما قبيحا ، والصدق ليس دائما حسنا، ووضعت لذلك أحوال الفاعلين فى الاعتبار.

مما أدى بالمعتزلة إلى تحسين الفكرة وتخفيف حدتها فجاء المعتزلة المتأخرون بفكرة وسط بين القائلين بعموم الأحكام القيمية والقائلين بعدم ثبوتها ونسبيتها .

وفكرتهم قائمة على أساس من أن الحسن إنما يحسن لوجه والقبيح يقبح لوجه[2].

ويختلف المعتدلون من المعتزلة فى الفرق بين الحسن والقبيح فيرى القاضى: القبيح يقبح لوجوه[3] معقولة متى ثبتت اقتضت القبح ، أما الحسن فيحسن لانتفاء وجوه القبح عنه وحصوله على حال زائدة على مجرد الوجود يخرج بها من أن يكون فى حكم المعدوم[4]. أما أبو على وأبو هاشم فعندهما الحسن أيضا له وجوه يحسن لو حصل عليها[5].

ويروى القاضى عن رأى أبى عبدالله أنه « بين أن الحسن لو حسن لحصول وجه من وجوه الحسن فيه لوجب متى حصل كذلك أن يكون لأن ما أوجب حسنه لا يجوز أن يحصل إلا وهو حسن كما أن ما أوجب قبح القبيح متى حصل وجب كونه قبيحا »[6].

---

(١) القاضى:المغنى:حـ٦: التعديل : ص ٩، ١٠، ٣١، ٧٣، ٨٠.

(٢) المصدر السابق: ص٥٧، المحيط: ص٢٣٦، ٢٣٩.

(٣) القاضى:المغنى: حـ٦ التعديل ص ٦١: ٦٩.

(٤) المصدر السابق: ص٥٩.

(٥) المصدر السابق: ص٧٠.

(٦) المصدر السابق:ص ٧١.

وبذلك يكون كل من أصحاب الاتجاهين القائلين بعموم الحسن والقبح ، والقائلين بوقوعها على وجه كانوا متفقين على مبدأ واحد وهو أن الحسن والقبح تابع لصفة الفعل وليس لصفة الفاعل أو حاله، وفي هذا افترقوا عن الأشاعرة كما أنهم متفقون في أن ذلك يعرف عقلا حتى المحسنات والقبائح الشرعية كانت عندهم لوقوعها على وجه يعرف عقلا.

فالسمع يكشف من حال الأفعال عما لو عرفناه بالعقل لعلمنا قبحه أو حسنه، فلو علمنا بالعقل أن في الصلاة لنا نفعا لأنها تؤدي بنا الى أن نختار فعل الواجب، ونستحق بها الثواب لعلمنا وجوبها عقلا ، كما لو علمنا أن الزنا يؤدي إلى فساد لعلمنا قبحه عقلا، ولذلك نقول أن السمع لايوجب قبح شئ ولاحسنه وإنما يكشف عن حال الفعل عن طريق دلالته كالعقل[1] .

ولذلك نجد أن المعتزلة أنكروا الحكم على الفعل بالحسن والقبح لمجرد حال الفاعل من كونه محدثا مملوكا مربوبا مكلفا مقهورا مغلوبا[2] .

وذلك لأنه في هذه الحالة ستكون كل أفعالنا قبيحة أو كلها حسنة، وأجمعوا على أن أحوال الفاعل لا تؤثر في قبح فعله وإنما يقبح ويحسن لصفة تخصه فلذلك متى تعرى الضرر عن نفع ودفع ضرر واستحقاق قبح ومتى حصل فيه بعض ذلك حسن[3] .

وإن كان المعتدلون لم ينفوا تماما حال الفاعل عند حدوث الفعل، ولذلك رجعوا عن قول متقدميهم وأوائلهم بعموم الحسن والقبح وأنهما مطلقان، ولكن حال الفاعل عندهم لا يجوز أن يكون له تأثير في فعله إذا لم يكن له به تعلق. فمثلا الفعل يصير خضوعا لله تعالى وقربة إليه متى قصد به وجه مخصوص، ولايقع كونه إلا من عاقل عارف بمن يخضع ويتقرب إليه فلذلك وجب كونه عاقلا ليصح أن يقع منه الفعل على هذا الوجه، وذلك يقتضي أن لحاله تأثيرا في كون الفعل بصفة الحسن، والصبي من حيث لم يحصل له الحال - كونه عاقلا - لم يصح منه إيقاع الفعل على وجه الخضوع والقربة إلى الله تعالى[4] .

(١) القاضي: المغني جـ٦، التعديل:ص٦٤.

(٢) المصدر السابق: ص ٨٧.

(٣) المصدر السابق:ص ٩٠.

(٤) المصدر ص٩٥.

وقد ارتبطت مشكلة المعرفة بنظرية الحسن والقبح، فالقائلون بعمومية الأحكام القيمية قد أجمعوا على أن المعارف ضرورية أو بالطباع أما القائلون بالضرورة والاكتساب فى المعارف فقد قالوا أن الأحكام القيمية غير مطلقة وإنما كانت لوجه أو لصفة تخضعها لهذا الحكم دون غيره، وكل من الاتجاهين قد اعتبرها صفة عقلية أو معقولة .

والصفة الجوهرية الذاتية عند المعتزلة جميعا سواء كانت على الإطلاق أو التقييد بكونها لوجه .هى أن القبيح يستحق الذم والحسن يستحقّ المدح ، والوجه الذى قيّد هذه الصفة عند المعتدلين هو جلب المنفعة ودفع الضرر، وكلا الاتجاهين أثبت معرفة استحقاق المدح والذم عقلا لا شرعا، فالفعل الذى يستحق فاعله ذما يحكم بقبحه عقلا ، والفعل الذى يستحق الفاعل على فعله مدحا يحكم بحسنه عقلا .

بذلك نصل لنقطة الخلاف الرئيسية بين الأشاعرة والمعتزلة فى مجال الحسن والقبح وهو المعنى الثالث من معانى الحسن والقبح وهو إيجاب استحقاق الثواب والعقاب، هل هو عقلا أم شرعا ؟

استحقاق الثواب عقلا ام شرعا ؟

فقد كان ذلك عند المعتزلة عقلا وعند الأشاعرة شرعا، فقد رفض المعتزلة كون القبيح قبيحا لنهى الله تعالى عنه ، أو الحسن حسنا لأمره تعالى به، وذلك أن نهيه تعالى يدل على أن المنهى عنه فساد وأمره يدل على أن ما أمر به صلاح، فالنهى منه تعالى دلالة على قبح الشئ والدليل يدل على الشئ على ماهو به لا أنه يصير على ما هو به بالدلالة[1].

فالحسن هو ما يستحق به المدح والقبيح هو ما يستحق عليه الذم ، وتلك صفة ذاتية فى الشئ لا تصدر عن أوامر ونواهى الشرع فهما يتعلقان بما يلزم عن الأفعال تعلقا ضروريا دون أن يكونا جزءا من مفهوم الفعل اللازم عن تصوره، ومن ثم أمكن أن يقبح الصدق أويحسن الكذب .

وقد كان لهم لإثبات ذلك أدلة عقلية وشرعية :[2]

(١) القاضى: المغنى:حـ٦ التعديل: ص١٠٣: ١٠٥

(٢) القاضى:المغنى: حـ٦: التعديل:ص ١٠٥: ١٠٩.

الأول : أن النهى منه تعالى دلالة على قبح الشئ والدليل يدل على الشئ على ماهو به لا أنه يصير على ماهو به بالدلالة .

الثانى : كان من يفقد أدلة الأمر والنهى لن يفصل بين الإحسان والإساءة ولاحسن مدح المحسن ، وذم المسئ ولاحسن شكر المنعم .

الثالث : إذا كان النهى يوجب قبح الفعل فإن نهى النبى - صلى الله عليه وسلم - عما أمر الله به يجعل الفعل حسنا قبيحا .

الرابع : أننا إذا أرجعنا الحسن والقبح للأمر والنهى فإنه لايمكننا أن نحدد أحكام الحسن والقبح في الوجوب والندب ... وباقى الأحكام الشرعية وفى ذلك يقول القاضى «على أن الأمر وانتفاء النهى لو أوجب حسن الفعل منا لم يكن الفعل بأن يحسن أولى من أن يجب وبأن يكون واجبا أولى من كونه ندبا لأنه ليس لهما فى هذا الباب - الأمر والنهى - ما يوجب انقسامه هذه الأقسام » .

الخامس : أن الدهرى وسائر من يعتقد فى قدم الأجسام يعلم قبح الأشياء وحسنها بالرغم من فقده للآمر والناهى .

ومن الأدلة السمعية قوله تعالى ﴿إن الله يأمر بالعدل والاحسان﴾[1] فأثبت الله تعالى العدل والإحسان قبل الأمر بهما وقوله تعالى ﴿وينهى عن الفحشاء والمنكر﴾[2].

وبذلك نصل إلى النهاية أو البداية ففى اعتقادى أن هذه النظرية تبدأ من فكرة أساسية ألا وهى أن الحسن والقبح مبدآن عقليان بديهيان من كمال العقل فينا كما يراها القاضى ومتأخرو المعتزلة، فنعود بذلك إلى البداية الأساسية وهى مشكلة المعرفة ثانية لنرى الارتباط الوثيق بين هذه النظرية التى توجت المذهب الاعتزالى فى العدل الإلهى ،أو إن جاز لنا التعبير العمود الفقرى للمذهب الاعتزالى وبين نظريتهم فى المعرفة من أن العقل هو جملة من العلوم والمعارف مخصوصة متى حصلت فى المكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ماكلف، وعلى ذلك فإن معرفة الحسن والقبح من كمال العقل فينا نعرفها معرفة اضطرارية إجمالا ثم معرفة استدلالية تفصيلا .

---

(١) سورة النحل آية ٩.

(٢) سورة النحل آية ٩

كيفية إدراك الحسن والقبح :

المعارف عند المعتزلة كلها عقلية أى حاصلة بالعقل حتى الحسية والسمعية منها صبغت بالصبغة العقلية، فالعقل عندهم مجموع العلوم أو المعارف التى عندها يمكّن المكلف من أداء ماكلف[1] .

وقد تطورت نظرة المعتزلة لدور العقل فى المعرفة فمنهم من قال بأن المعارف كلها ضرورية أوبالطباع، ومنهم من قال ضرورية وباكتساب . أى أن منها ماهو فينا ومنها ما هو من قبلنا .

وعلى ذلك كان هناك اتجاهان لإدراك الحسن والقبح ، ففريق يرى أن ذلك بالضرورة العقلية فقط ، وذلك لما رأوا أن المعارف كلها بالضرورة ولا شئ يدرك عن نظر واستدلال أو باكتساب، ومن أنصار هذا الفريق كان ثمامة بن الأشرس[2] والجاحظ[3] وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب.

أما الاتجاه الثانى فهم القائلون بأن الحسن والقبح أصولهما بالضرورة تدرك أما تفصيلاتها فتعرف بالنظر والاستدلال[4].وهم بذلك يمثلون الجانب المعتدل فى الفكر الاعتزالى.

ويفرق المعتزلة بين الأحكام العقلية والأحكام الشرعية من حيث الضرورة العقلية فالقبائح والمحسنات الشرعية لاتعرف عن نظر واستدلال إلا إذا ردت إلى الأصول .

إذن فقد اتفق المعتزلة على أن العلم بأصول المقبحات والواجبات والمحسنات ضرورى وهو من جملة كمال العقل[5] ، سواء أصحاب الاتجاه الأول إوالثانى .

ويفسر الشهرستانى ، موقف المعتزلة من قضية الحسن والقبح العقليين باعتقاد المعتزلة لثلاث أفكار رئيسية قامت عليها هذه النظرية[6].

---

(١) القاضى: المغنى حـ١١ التكليف: ص ٣٧٥.

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل:حـ١: ٧٧ .

(٣) المصدر السابق : ص ٨٠.

(٤) الجوينى: الإرشاد: ص ٢٥٩.

(٥) القاضى: المحيط بالتكليف:ص٢٣٤.

(٦) د. محمد حسينى أبو سعدة - موقف الشهرستانى النقدى من آراء الفلاسفة والمتكلمين. رسالة دكتوراه غير منشورة : سنة ١٩٨٥: ص ٣١١.

الفكرة الأولى : أن الفعل له صفات ذاتية تجعله حسنا أو قبيحا فى ذاته بغض النظر عما إذا كان الشرع أمر به أو نهى عنه .

الفكرة الثانية : أن العقل قادر بذاته ومفرده على إدراك هذه الصفات الذاتية فى الفعل، ومن ثم يعرف بيقين ماهو حسن فيوجب تركه حتى ولو لم يرد شرع بذلك .

الفكرة الثالثة : أن الناس جميعا متساوون فى العقول وفى القدرة على إدراك الحسن والقبح الذاتيين فى الأفعال ، ومن ثم فلا عذرلأحد ، ووجب على الله إثابة المحسن وعقاب المسئ .

وهذه الأفكار تتضح من خلال ردود الشهرستانى بصفة خاصة والأشاعرة بصفة عامة على أدلة المعتزلة العقلية من أن الحسن والقبح صفتان عقليتان مدركتان بالعقل لا بالشرع .

أدلة المعتزلة العقلية على ادراك الحسن والقبح عقلا :

١ - أنه لو سنحت للعاقل حاجة أمكن قضاؤها بالصدق كما أمكن قضاؤها بالكذب، بحيث يتساويان فى حصول الغرض منها كل التساوى كان اختياره للصدق أولى من اختياره الكذب، فلولا أن الكذب عنده على صفة يجب الاحتراز منه وإلا لما رجح الصدق عليه .

٢ - أنه قبل البعثة كان الناس يستحسنون إنقاذ الغرقى وتخليص الهلكى ويستقبحون الظلم والعدوان[٢] .

٣ - أن الناس قبل ورود الشرائع كانت تتحاكم إلى العقل وتتجادل بالعقل ، ويلزم كل فريق خصومه بما يدل عليه العقل، ولايراجعون فى ذلك إلا مافى الأشياء من حسن وقبح ذاتيين لولاهما لما كان هناك ما يدعو إلى التنازع من المتخالفين[٣]. وليس هذا مجرد عادة بل هو لازم العقل الصريح الذى يحسن منه مايحسن فى الحكمة الإلهية لوجوب الحكمة الإلهية له ، وجوب حكمة لاوجوب تكليف .

(١) الشهرستانى: نهاية الإقدام :ص ٣٧٣، الآمدى : الأحكام فى أصول الأحكام، حـ١ ص١٢٠ وأيضا المغنى حـ٦ ، التعديل : ص ١٨١.

(٢) القاضى: المغنى، حـ٦، التعديل: ص١٩.

(٣) الشهرستانى: نهاية الإقدام: ص ٣٧٤.

٤ - لو لم يكن في الأفعال حسن وقبح ذاتيان لأفحمت الرسل وما استطاعوا الدعوة لأنهم يطلبون النظر إلى الأشياء عن طريق دلالة العقل ، فلو لم تكن الدعوة حسنة في ذاتها يدركها العقل من نفسه من غير توقف على الشرع لما كان للرسل على العباد حجة حيث إنه يمكن الرد على الرسل بالقول بأن العباد لاتلزمهم الحجة لأنهم لايجب عليهم النظر في معجزات الأنبياء إلا بالشرع ولايستقر الشرع إلا بالنظر في النبوة والمعجزة فيفحم الأنبياء[1] .

٥ - لو رفعنا الحسن والقبح من الأفعال الإنسانية ورددناها إلى الأقوال الشرعية بطلت المعاني العقلية التي نستنبطها من الأصول الشرعية حتى لايمكن أن يقاس فعل على فعل وقول على قول .

ويستمد هذا الدليل قوته من ارتباطه بصميم التشريع فيؤدي إلى بطلان الاجتهاد ودورالعقل في استنباط الأحكام الشرعية[2] .

وقد قام الأشاعرة بنقد هذه الأدلة والرد عليهابعدة اعتراضات، وكان اساس ردهم قائما على دليلين الأول كما أورده الشهرستاني يتمثل في قولهم بأنا لو قدرنا إنسانا قد خلق تام الفطرة كامل العقل دفعة واحدة من غير أن يكتسب أخلاقا وآدابا بعينها ولاتلقى تعليما ولا بلغته شريعة، ثم عرضت عليه إحداهما أن « الاثنين أكثر من الواحد» والثانية «أن الكذب قبيح بمعنى أنه يستحق من الله تعالي لوما عليه» لا شك أنه لن يتوقف في فهم القضية الأولى وإصدار الحكم عليها ويتوقف عن ذلك في الثانية .ومن زعم أن القضيتين سيان بالنسبة إلى عقله فقد خرج عن قضايا العقول وعاندعناد الفضول[3] .

وهو نفس اعتراض الغزالي على أن أصول المقبحات والمحسنات تدرك بالبداهة والضرورة العقلية، وقد اعتبرها من المشهورات وأرجعها إلى عادات الناس[4] .

أما الدليل الثاني فيتمثل في أن حقيقة الكذب والصدق لاتتضمن أحدهما حسنا والآخر قبحا .لأن الصدق هو إخبار عن أمر ما على ماهو به، وإن الكذب إخبار عن أمر

---

(١) المقبلي: العلم الشامخ : ص ١٨٥، الآمدي الأحكام في أصول الأحكام، حـ١ ص ١٢٢.

(٢) د.محمد صالح السيد: الحسن والقبح العقليان: ص ٦٦.

(٣) الشهرستاني: نهاية الإقدام: ص ٣٧١، ٣٧٢.

(٤) الغزالي: معيار العلم: ص ٥٥، ٥٦.

على خلاف ماهو به فقد أدركنا حقيقة كل منهما دون أن يخطر ببالنا كون الصدق حسنا والكذب قبيحا ، وهذا يدل على أن الحسن والقبح لم يدخلا فى صفاتهما الذاتية بحيث يمثلان جزءا من حقيقة كل منهما ولا لزمهما .وعلى هذا الدليل يتفرع عدة اعتراضات على المعتزلة قائمة على أساس أن ماهية الشئ أو الفعل وحقيقته شئ والحكم القيمى عليه شئ آخر .ومن أهم هذه الاعتراضات :

١ - أنه إذا كانت الأفعال تحسن أوتقبح لذاتها بمعنى أنها مطلقة فكيف يحسن فعل ما تارة ويقبح أخرى، وذلك كالكذب الذى يحسن إذا كان فيه عصمة لنبى مثلا أو فيه دفع لظلم وكالقتل مثلا الذى يقبح إذا كان ظلما وإزهاقا للروح ويحسن إذا كان قصاصا ....؟ أو بمعنى آخر كيف يكون للحسن صفة مطلقة للفعل الحسن مع أن تغير الظروف والأحوال قد يقتضى بأن يكون نفس الفعل قبيحا ؟[١].

٢ - كيف يمكن القول بأن الحسن صفة ذاتية في الفعل الحسن وهو ليس من مفهومه ولايلزم عن تحليله[٢]. فإن من الأخبار الصادقة مايلام عليها كالدلالة على نبى هرب من ظلم ، ومن الأخبار التى هى كاذبة مايثاب عليها . مثل إنكار الدلالة عليه فلم يدخل كون الكذب قبيحا فى حد الكذب . ولا لزم فى الوهم ولا لزمه فى الوجود فلا يجوز أن يعد من الصفات الذاتية التى تلزم النفس وجودا أو عدما عندهم، ولايجوز أن يعد من الصفات التابعة للحدوث فلا يعقل بالبديهة أو بالنظر فإن النظر لابد أن يرد إلى الضرورى البديهى وإذا لابديهى فلا مرد له أصلا فلم يبق إلا استرواح عادات الناس فى تسمية ما يضرهم قبيحا وما ينفعهم حسنا »[٣].

أى أن الحكم القيمى خارج على حقيقة الشئ فى ذاته، وهذا الحكم نسبى فى كثير من الأحيان بحيث لايكون العقل وحده هو مصدر هذا الحكم، ولئن جاز الركون إليه فى بعض الأحكام فليست أحكامه ضرورة ملزمة للكل ولا هى على درجة من البداهة أو اليقين توجب عموميتها[٤].

---

(١) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد: ص ٧٣، الجرجانى: شرح المواقف، ص٥٣٢ ،والآمدى : الاحكام جـ١ ص ١١٥ ، وأيضا اليافعى: مرهم العلل المعضلة ص ٤٣،٤٤.

(٢) الإيجى: المواقف: ص ٣٢٥.

(٣) الشهرستانى: نهاية الإقدام: ص ٣٧١ ، ٣٧٣.

(٤) د. محمد الحسينى أبوسعدة: موقف الشهرستانى: ص ٣١٢.

ويعتمد الأشاعرة فى هذا الدليل على أن ذلك يرجع إلى عادات الناس والقضايا المشهورة أى عوامل خارجة عن نطاق الضرورة .

والرد على هذين الاعتراضين نجدهما عند متأخرى المعتزلة القائلين بأن الصفات الذاتية للأفعال حاصلة على وجه وأنها ليست مطلقة وأنها تتبع صفة الفعل .

٣ - وقد اعترض الأشاعرة على فكرة إدراك الحسن والقبح ضرورة وبداهة ، وأن جميع العقلاء متفقون على قبح الظلم وكفران النعمة وحسن إنقاذ الغرقى بأن هناك طوائف أخرى تستحسن ما تستقبحون وهناك من يستقبح ما يستحسنون فمثلا الخوارج تستحسن قتل مخالفيهم والهنود يستقبحون ذبح البهائم(١).

وقد رد القاضى على هذا الاعتراض بأنه لايقدح فى كون أصول المقبحات والمحسنات مدركة بالبداهة العقلية فالقول بأن الظلم قبيح لا يختلف فيه إنسان عاقل إلا أن الاختلاف يكون فى الأفعال التى تقع على صورة الظلم هل هى متصفة بالظلم فتكون حسنة، وهذا يحتاج إلى نظر وتأمل، وهذا ما نجده فى حال الخوارج لمخالفيهم أو طائفة من أهل الهند لأنفسهم فهذه الأفعال تقع على صورة الظلم، ولكن هؤلاء القوم لم ينظروا فيها نظرا عقليا من حيث إنهم أقدموا عليها بدافع من اعتقادهم الفاسد بصحة هذه الأفعال وحسنها فحجبهم اعتقادهم عن التأمل والنظر فلم يدركوا الوجه الذى له تقبح هذه الأفعال(٢).

٤ - أما الاعتراض بأن الأفعال فى وصفها بالقبح والحسن مثلها وصف الصور بالقبح والحسن، وذلك يمنع من العلم الضرورى فى أحكام الأفعال(٣)، فقد دفعه المعتزلة بأن فاعل الظلم يستحق بفعله الذم متى كان عالما بفعله قاصدا إليه وهذا يعلم ضرورة وإن اختلف فيه العقلاء فإن اختلافهم إنما يرجع إلى جهلهم بالصفة التى من أجلها يحسن الفعل أويقبح من حيث إن العلم بها يتم بالاستدلال العقلى، ولكن الجهل بالصفة لايمنع أن تكون أصول الحسن والقبح معلومة ضرورة على جهة الجملة أما الصور والأجسام فالعقلاء

---

(١) القاضى: المغنى، حـ٦: التعديل: ص ١٩ .

(٢) القاضى: المغنى:حـ٦، التعديل: ص ٢٠ .

(٣) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد: ص ٧٥ .

قد لايجمعون على حسنها أو قبحها، حتى الشخص الواحد قد يرى صورة ماحسنة فى وقت، قبيحة فى وقت آخر. وهذا راجع إلى أن حسن هذه الصورة أو قبحها راجع إلى الإنسان المدرك لا إلى المنظر نفسه، وهذا بخلاف حسن الفعل أو قبحه الذى يرجع إلى صفة أكسبت الفعل حسنه أو قبحه[1].

أما الدليل الأخير لدى الأشاعرة فقد أورده الشهرستانى كوجه ثان للرد على دليل المعتزلة الأخير، وهو أن نسخ الشرائع دليل على تغير الأحكام ونسبية أحكام الحسن والقبح وهذا لا يتوافق مع القول بالصفات الذاتية المطلقة[2].

فلو كان الحسن والقبح والحلال والحرام والوجوب والندب والإباحة والحظر والكراهة والطهارة والنجاسة راجعة إلى صفات نفسية للأعيان والأفعال لما تصور أن يرد الشرع بتحسين شئ وآخر بتقبيحه، ولما تصور نسخ الشرائع فيتبدل حظر بإباحة وحرام بحلال وتخيير بوجوب. وضرب لذلك مثلا بنكاح الأخت لأب وأم فى شريعة آدم أنه بخلاف الحكم فى الجمع بين الأختين المتباعدتين فى شريعة محمد عليه الصلاة والسلام.

وقد دفع المعتزلة هذا الدليل بتفرقتهم بين نوعين من الأحكام. فهناك أحكام عقلية ترتبط بالحسن والقبح العقليين وهى تعلم بالعقل وأحكام شرعية ترتبط بالحسن والقبح الشرعيين وهذه تعلم بالشرع.

الأولى أحكام لا تختلف فيها العقول فهى أولية ضرورية غير مستقاة من التجربة، وحسنها وقبحها يرجع إلى صفات تتعلق بها ولاتتعلق بغيرها.

الثانية يجوز أن تختلف من وقت لآخر وذلك لكونها نابعة من أصل دلالة واحد وهو المصلحة فإن عرف وجه المصلحة ووجه المفسدة فى هذه الأحكام عرف بالعقل حسنها أو قبحها.

وكلتاهما لايوجبها عقل أو شرع، ولكنهما تقدمان وجه الدلالة على ما به الفعل من حسن وقبح[3].

---

(١) القاضى: المغنى: حـ٦: التعديل ص ١٩ وما بعدها.

(٢) الشهرستانى: نهاية الإقدام: ص ٣٨٨.

(٣) القاضى: المغنى، حـ٦: التعديل: ص ٦٣،٦٤.

وبعد هذا الحوار العقلى بين الأشاعرة والمعتزلة نجد أن المعتزلة قد استطاعت أن ترد هجمات الأشاعرة وأن كانت قد خففت من حدة تشددها نتيجة للدليلين الأول والثانى للأشاعرة .

ولكن المعتزلة استطاعت أن تنتصر للمذهب العقلى بدليلها الأخير القائم على فكرة الاجتهاد فى التشريع الذى عبر عنه الشهرستانى بقوله فى رد المعتزلة « لو رفعنا الحسن والقبح من الأفعال الإنسانية ورددناهما إلى الأقوال الشرعية بطلب المعانى العقلية التى نستنبطها من الأصول الشرعية ،حتى لا يمكن قياس فعل على فعل وقول على قول ، ولايمكن أن يقال لم ولأنه لاتعليل للذوات ولاصفات الأفعال التى هى عليها حتى يرتبط بها حكم فتختلف فيه ويقاس أمر متنازع فيه، وذلك رفع للشرائع بالكلية من حيث إثباتها ورد الأحكام الدينية من حيث قبولها »[1] .

وربما يكون لهذا الدليل أثره فى تغيير نظرة بعض الأشاعرة للأوامر والنواهى الشرعية وموقف العقل من الحسن والقبح ومعانيها حتى أن كثيرين منهم قد خففوا من السلطة الشرعية فى أحكامها مثل الإيجى والآمدى والجرجانى والطوسى والغزالى[2] .

فاتفقوا مع المعتزلة كما سبق فى معنيين من معانى الحسن والقبح من حيث أدراك العقل ومن حيث الموافقة والملاءمة للغرض ، ولم يبق إلا معنى واحد اختلفوا فيه مع المعتزلة وهو استحقاق المدح والذم والثواب والعقاب[3] .

ومما يدل على هذا التغيير فى آراء الأشاعرة ما أورده الغزالى عن قدرة العقل فى إدراك معانى الحسن والقبح فى الأفعال، حيث يقول « أما اتباع العقل الصرف فى إدراك الحسن والقبح فلا يقوى عليه إلا أولياء الله تعالى الذين أراهم الله الحق حقا وقواهم على اتباعه وأراهم الله الباطل باطلا وقواهم على اجتنابه ،فإذا كان الله قد خص به أولياء الله فلعل فى تمكين غيرهم من الاطلاع على هذه الصفات حكمة تمهد لإحقاق الحق وإعلاء كلمة الله تعالى[4] .

(١) الشهرستانى: نهاية الإقدام: ص ٣٧٤، ٣٧٥.

(٢) د.محمد صالح السيد: الحسن والقبح العقليان: ص ٦٦.

(٣) الغزالى: الاقتصاد: ص ٧٣: ٧٧، الإيجى: المواقف: ص ٣٢٣.

(٤) الغزالى: الاقتصاد:ص٧٧.

وهذا يعد قريبا من مذهب المعتزلة فى إدراك الحسن والقبح، فهم يقصدون بالعقل ذلك العقل المحُتجَبَ عن الشهوة فهو وحده الذى يمكنه إدراك الحسن والقبح ، وهو أيضا ذلك العقل الذى لايمكن إلا للأولياء والعلماء كما ذكر الغزالى[1].

وبأدلة المعتزلة على نظريتهم فى الحسن والقبح وبردهم على أدلة الأشاعرة يتضح لنا آراؤهم فى مشكلة المعرفة فى الحسن والقبح .

وإن العقل عندهم يشتمل على جميع العلوم وفى نفس الوقت على الطرق المنهجية التى يقوم بها باستخلاص معارف أخرى عن طريق الاستدلال بأصول الأدلة الموجودة فى كمال العقل.

نستطيع بأصول الأدلة - الحسن والقبح - الاستدلال على أى فعل من بعد بالقياس على الأصل لمعرفة الحكم عليه أى أن هناك إجمالا وتفصيلا[2].

ويوضح أبو الحسين البصرى فكرة المعتزلة فى ذلك بقوله « إنما الناظر يستفصل بنظره ما أجمل عند العقل فعند العقل ثبوت حكم الكبرى عموما - وهى أصول المقبحات والمحسنات - فينظر فى نسبة الوسط فيجده فردا من أفرادها - قبح أو حسن فعل بعينه - فيلزمه ثبوت حكم الكبرى للصغرى وهى النتيجة مثلا : هذا الضرر العارى عن نفع ودفع ضرر واستحقاق ظلم، وعند عقله - أى معلوم ضرورة - أن كل ظلم قبيح فتظهر له النتيجة وهى اتصاف هذا الضرر العارى عن نفع ودفع ضرر... بأنه يقبح »[3].

ونجد نفس التفسير عند القاضى عبد الجبار فى عرضه لطرق الحسن والقبح[4] وتخرج من هذه الطريقة القبائح الشرعية فكلها تعلم باستدلال لأنه لامدخل للضرورة فى شئ منها إذا أردنا الرد إلى الأصول ، فإذا عرفنا فى شئ من الأشياء أنه مفسدة بالشرع عرفنا قبحه بالعقل[5].

---

(١) د. محمد صالح السيد - الحسن والقبح العقليان: ص ٦٧

(٢) النيسابورى: ديوان الأصول: ص ٢٣٧، القاضى: المحيط: ص ٢٢٤.

(٣) المقبلى: العلم الشامخ: ص ١٧٢، ١٧٣.

(٤) القاضى: المحيط: ص ٢٣٥.

(٥) المصدر السابق الصفحة السابقة

خطأ الأشاعرة فى فهم المعتزلة :

ولقد فهم الأشاعرة من تحليل المعتزلة لفكرة الحسن والقبح وإدراكهما بالعقل أن العقل هو الموجب للأحكام ، وأن له قدرة ليست لله ، بل إنه يوجب على الله تعالى الأصلح واللطف والأغواض والثواب والعقاب .

وهذا بالقطع فهم خاطئ لوجهة نظر المعتزلة للحسن والقبح العقليين، وخاصة لفكرة الواجب كأعلى درجة من درجات الحسن الأخلاقى.

فهم يرون أن الأفعال الخلقية والشرعية تتصف بخصائص لذاتها أولوقوعها على وجه أكسبتها حسنها أو قبحها، وما العقل والشرع إلا موضحان لهذا الوجه أو لهذه الدلالة فقط، فلا العقل ولا الشرع يوجبان[1]. وهذا يخالف رأى الأشاعرة التى أوجبت الحسن والقبح فى الفعل بإيجاب الأمر والنهى .

فالواجب عند المعتزلة فكرة عقلية أولية يتم إدراكها بالضرورة العقلية، وقد حد الواجب عندهم بأنه « ما إذا لم يفعله القادر استحق الذم على بعض الوجوه »[2].

وعلى هذا يكون له صفة زائدة على الحسن ويكون بذلك فى أعلى درجات الأفعال وهى أنه إذا لم يفعل استحق الذم[3].

وعلى ذلك فهو فى حكم الضد من القبيح الذى إذا فعل استحق الذم[4].

وقد قسموا الواجب إلى واجبات شرعية وواجبات عقلية وكل منهما يتفرع على الحسن. ولا يكون الواجب واجبا حتى يكون حسنا.

ولا تختلف الواجبات فى صفة الوجوب من حيث اختلاف طرق معرفتها لأن اختلاف الطرق الموصلة إلى العلم بالصفة لاتؤثر فى حقيقة الصفة، وكذلك يؤثر فيها وجه الوجوب[5].

---

(١) القاضى: المغنى: حـ٦، التعديل: ص ٦٤.

(٢) القاضى: شرح الأصول: ص ٣٩، المغنى: حـ١٢ الأصلح: ص ٧، حـ٦ التعديل ص ٤٣، أيضا المحيط بالتكليف ص ٢٣٣.

(٣) القاضى: المحيط: ص ٤١.

(٤) القاضى: شرح الأصول: ص٤١، المغنى: حـ١٢ الاصلح ص٧.

(٥) القاضى: المغنى: ص ٦ التعديل: ص ٤٦.

ولذلك قالوا أن الواجب من جهة العقل والسمع لايختلف حده لأن أكثر ما فيه أنهما طريقان للعلم بوجوبه فاختلافهما لا يؤثر فيه وفى معناه، وعليه فإضافة وجوب الواجب إلى العقل لاتغير معناه لأن الغرض بذلك أن العلم بوجوبه أولى فى العقل أو الدال على وجوبه معلوم بالعقل.وذلك لايوجب مخالفة الواجب العقلى لما علم بالسمع وجوبه[1].

ومن وجوه الإيجاب التى قال بها المعتزلة إيجاب الحكمة وهو مافهم منه الأشاعرة، أن المعتزلة أوجبوا بالعقل على الله فعل الأصلح واللطف وغيرهما، ولكن هذا ما حاول المعتزلة توضيحه بشتى الطرق حتى ينفوا عن أنفسهم إيجاب شئ على الله تعالى.

ففى أكثر من موضع يحاول القاضى عبد الجبار توضيح أن ما وجب على الله تعالى هو الذى أوجبه لنفسه لما هو عليه من حكمة وتنزه عن فعل القبيح ومادام لا يفعل القبيح فكل أفعاله تعالى حسنة لحكمته، والواجب كما سبق فرع عن الحسن بل هو أعلى مراتب الحسن .

والحكيم لايخل بالواجب فهو لايفعل القبيح، والإخلال بالواجب قبيح،فالله تعالى لايخل بالواجب الذى أوجبه هو لنفسه[2].

فسواء القائلون بفعل الأصلح أو القائلون بالصلاح فى الدنيا والأصلح فى الدين لم يقصدوا إطلاقا أن يوجبوا بالفعل فعلا على الله تعالى ولكنه هو بحكمته من أوجب لنفسه ما يجب للحكيم بحكمته.

وعليه يمكننا معرفة دور العقل فى العدل الإلهى عند المعتزلة فهو القاضى على أحكام الأفعال ، والموضح لتقسيماتها سواء كانت عقلية أم شرعية، والكاشف لوجوب الحسن والوجوب والقبح فيها بما هو عليه من بنية متكاملة من أدلة معرفية تتمثل فى أصول المقبحات والمحسنات، وتعلق الفعل بفاعله أو العلم بالجملة وأدلة منهجية بها يمكن أن تقيس على الأولى فنعرف أحكام فعل بعينه - العلم بالتفصيل.

وهذه القيمة التى أكد عليها المعتزلة للعقل لم تقلل من القدرة الإلهية، وذلك لأن كلا من العقل والشرع لطف من الله تعالى للمكلفين ليمكنهم من أداء ما كلفوا من معرفته تعالى بوحدانيته وعدله.

---

(١) المصدر السابق: ص ٤٧.

(٢) القاضى: المحيط: ص٢٣٣.

الخاتمة

يتضح لنا الآن بعد البحث فى المعرفة عند المعتزلة مدى الدور الذى لعبه تصور العقل فى تشكيل نظرتهم للمعرفة، بل وفى مذهبهم الكلامى ككل. ونجد ذلك ساريا فى أصولهم الخمسة سريان الدم فى الشريان، فلا يمكن أن نفصل أى جزئية من جزئيات البحث عندهم، وبين هذا التصور للعقل وبين نظرتهم للمعرفة.

فالمعتزلة باستخدامهم مقدمات عقلية يقينية فى أبحاثهم قد ارتقوا إلى استخدام المنهج العقلى لا المنهج الجدلى القائم على المقدمات الظنية، وبذلك يكونون قد ميزوا بين مجالين من مجالات البحث: مجال الإلهيات ومجال العبادات. فالأول يستخدم فيها المنهج العقلى بمقدماته اليقينية والثانى يستخدم فيها المقدمات الظنية.

فهم بذلك لم يكونوا متكلمين جدليين بمعنى الاعتماد على الأدلة الخطابية والأقيسة الظنية، ولكنهم كانوا متكلمين عقلانيين بمعنى أنهم باحثون فى مجالات الإلهيات الإسلامية ومدافعون عن العقيدة بمنهج عقلانى.

كما أنهم بقولهم بالشك قد رفضوا أن يكون إيمانهم أو عقيدتهم عقيدة تقليد ولم يرضوا بتقليد الرسول إلا بعد ثبوت صدقه عقلا فعرضوا العقيدة على العقل أولا وأثبتوها عقلا، وكان فى ذلك رد على من اتهمهم بالابتداء من الإيمان بمعنى الدفاع عن عقيدة سابقة.

وقد ساعد على تشكيل نظريتهم فى المعرفة هذه النظرة الجديدة للعقل التى وحدوا فيها بينه وبين المعرفة، فأصبح العقل عندهم مجموعة المعارف والعلوم التى عندها يمكن الإنسان من أداء ما كلف، وكانت هذه هى الغاية التى يريدون الوصول إليها من هذا التوحيد، فلما كان العقل قدرة تمكن بها من المعارف بالضرورة أو الاستدلال- كما قال أرسطو- سيؤدى إلى تكليف ما لا يطاق فكان لزاما عليهم التخفيف من الضرورة العقلية بإضافة النظر والاستدلال إليها وخاصة فى المعرفة بالله حتى لا تكون المعرفة بالله اضطرارا مما يؤدى إلى سقوط التكليف الذى هو مناط الحرية الإنسانية.

وكذلك رفضوا أن يكون العقل قدرة أو آلة لاكتساب المعارف، وقدموا تعريفا آخر للعقل يكون فيه تمكين ولطف من الله تعالى لعباده يتمكنون من آداء ماكلفوا. ورفضوا فكرة العقل الكلى بل اعتبروا العقل الإنسانى كليا، بمعنى أن الناس جميعا متساوون مشتركون فيه بإيجاب الخلقة.

وقد وضعوا معيارين للعلم الصحيح: المعيار الأول ذاتى {سكون النفس} والمعيار الثانى موضوعى {مطابقة المعلوم للواقع}. وبذلك تتضح عندهم الصبغة العملية للعلم من أنه يؤدى إلى سلوك مخالف لسلوك غير العالم، وهو ما أثر من بعد فى نظريتهم فى الحسن والقبح من أن العالم بالحسن يختاره والعالم بالقبيح يتجنبه فى حالة غناه عنه.

فالعقل عندهم من عقال البعير الذى يمنع العاقل نفسه مما لا يمنع المجنون نفسه منه.

ولقد قسموا المعارف فى العقل إلى أدلة معرفية، وأدلة منهجية، وكل منهما من كمال العقل فينا، وكان ذلك نتيجة لاعتبارهم العقل وحدة متكاملة أو بنية مخصوصة تحمل فى ذاتها أدلتها المعرفية من أصول للدلالة المنهجية التى بها نستطيع أن نستدل ونحصل على معارف جديدة.

فالمعرفة عندهم عقلية بجميع أقسامها، فمن خلال نظرتهم هذه للعقل انقسمت المعارف عندهم إلى قسمين ضرورى ومكتسب منه البديهى الأولى، ومنه ما يعرف عن طريق أو ما يجرى مجرى الطريق. الأول مثل الإدراك الحسى والثانى المعرفة السمعية أو الإدراك عن طريق الخبر. والقسم الثانى هو المعرفة المكتسبة أو النظرية.

ولاحظنا أن المعتزلة لم تنكر المعرفة الحسية أو السمعية كما اتهمها خصومها ولكنها اعتمدت على العقل قاضيا على كل منهما، وأنه الضامن لحصول كليهما. وبالتالى رهنوا المعرفة الحسية بالإدراك العقلى فالحواس عندهم ما هى إلا آلات تنقل المدركات إلى العقل فيدركها، والعقل هو الضامن لصحة الإدراك بسكون النفس التى هى حالة عقلية ذاتية.

كما أنهم اعتبروا محل الحياة فينا آلة للإدراك ندرك بها ما يستحيل أن ندركه بالحواس الخمس، ولذلك رفضوا أن يخلق الله فينا من بعد حاسة سادسة نستطيع بها أن ندرك ما لا تستطيع حواسنا إدراكه- اللاماديات- لأن محل الحياة فينا يقوم بهذه المهمة.

ولإثبات المعرفة السمعية من جملة المعارف الضرورية أثبت المعتزلة أولا أن العلم بالخبر يحصل بضرورة العادة، وذلك بمعرفة قصد المخبر باضطرار. ولكن في المعارف السمعية لا يمكن معرفة قصده تعالى باضطرار فاعتمدوا في ذلك على الدليل والدليل هو التصديق بالمعجزة، وفي هذه الحالة تجرى المعجزة بوصفها فعلا ناقضا للعادة مجرى القصد بالإخبار عن صدق الرسول. فيحصل عندئذ العلم بالخبر ضرورة. ولذلك اشترطوا أولا النظر في المعجزة فإن حصل تصديق بالمعجزة كان كل ما يأتي به الرسول من خبر عن الله تعالى صادقا ضرورة وتحصل عنده المعرفة عند سماع الأخبار- بالضرورة- وعليه فإن أول الواجبات السمعية هو النظر في المعجزة.

ولقد وضع المعتزلة شرطا ضمنيا للتصديق بالمعجزة، وهو أن تكون المعجزة من فعل فاعل عدل حكيم لا يفعل القبائح- الكذب -، وبالتالي إن صدق نبيا فيجب منا التصديق له.

وبذلك لم ينكر المعتزلة المعرفة السمعية أو التكليف السمعي بل إن السمع عندهم جاء بتفصيل ما أجمله العقل فالله تعالى قد أنزل الشرائع لتكون لطفا بالعباد ليهلك من هلك عن بينة وليحيا من حيا عن بينة.

وكما أن أول الواجبات في المعرفة السمعية هو النظر، فإن أول الواجبات في المعرفة العقلية هو أيضا النظر.

فأول ما أوجب الله تعالى على المكلف هو النظر في معرفته تعالى وذلك بأننا خلقنا بكمال العقل الذي يحوي إيجاب شكر المنعم والخوف من الضرر الناتج عن ترك الشكر، ولما كان أيضا جلب المنفعة ودفع الضرر من كمال العقل فوجب علينا أن نعرف المنعم لنشكره، فوجب علينا النظر في معرفته تعالى؛ وبذلك أثبتوا التكليف العقلي قبل ورود التكليف الشرعي، وكلاهما بقضاء العقل ليس بمعنى أن العقل هو الذي أوجبهما ولكن بمعنى أن العقل هو الكاشف بما فيه من أصول الأدلة على حسن جلب النفع ودفع الضرر عن النفس.

فكان ما أوجب النظر في المعجزة هو نفسه ما أوجب النظر في التكليف العقلي وهو كمال العقل فينا الذي هو لطف من الله تعالى بنا لنتمكن من أداء ما كلفنا به ومن هنا جاء إيجاب البعثة لحسنها عقلا.

إذن فالنظر عملية تالية للأدلة المعرفية التى يقوم بها ذلك العقل بالاستدلال منها فكمال العقل يعلمنا إيجاب دفع الضرر عن أنفسنا وبإيجاب شكر المنعم على نعمه، ولكنا لما وجدنا من أحوال أنفسنا أنا متمتعون بنعم ونميز هذه النعم عن غيرها من النعم التى يقدمها إنسان لآخر؛ فهى من فعل منعم آخر غير معروف لنا بالاستدلال، من هذا وجب علينا شكر هذا المنعم خوفا من إزالة النعم أو دفعا لضرر قد يصيبنا لعدم شكره.

وعلى ذلك كانت معرفة الله تعالى واجبة عقلا وليست شرعا كما دعا إلى ذلك الأشاعرة والمعتزلة باعتمادهم على العقل فى الوصول للمعرفة بتصورهم له على أنه بنية متكاملة لاشتماله على الأدلة المعرفية والمنهجية معا لم يكونوا متأثرين بأى من التيارات الخارجية سواء كانت فلسفة يونانية أو ديانات أخرى، بل كان ذلك نابعا من دعوة القرآن والسنة إلى اتباع المنهج العقلى مع تقديهما لنوعى الأدلة: لمعرفية والمنهجية.

كما أن المشكلات العقائدية التى بحثوا فيها كانت مشكلات نابعة من صلب العقيدة وليست ناتجة عن تأثير خارجى.

بل إنهم رفضوا منطق أرسطو لاختلاف النظرة الميتافيزيقية لكل منهما وقدموا منطقا خاصا بهم ونوعا آخر من القياس وهو قياس الغائب بالشاهد، وبذلك رفضوا فكرة الحد الأوسط عند أرسطو كما أنهم رفضوا قانون الثالث المرفوع، وذلك لقولهم بالواسطة- الحال. وكذلك رفضوا مبحث الحدود عنده لأن الغاية من الحد عندهم هى تمييزه عن المحدود.

ولقد تأثر المذهب المعتزلى فى مجال الإلهيات والبحث فى الصفات والأفعال بآرائهم فى المعرفة وبدور العقل فيها. فكان لها انعكاساتها القوية على هذا المذهب وخاصة فيما يختص ببعض القضايا المعرفية المرتبطة بهذه الأبحاث.

ففى مجال التوحيد نجدهم قد أثبتوا صفات الكمال لله تعالى، ونفوا عنه صفات النقص والعجز وأثبتوا له تعالى الوحدانية عقلا من تحليلهم لمعنى القديم، وما يفارق به المحدث من صفات الوجوب بالذات، وفكرتا الوجوب والإمكان من الأفكار العقلية الأولية.

ومن الملاحظ أن المعتزلة يشكلون مذهبا متكاملا، فكل واحد منهم يحاول أن يضع فيه لبنة ليصلوا فى النهاية إلى كمال فكرتهم، ونرى ذلك بصورة واضحة فى مجال البحث فى التوحيد.

ففى مجال أسمائه تعالى انقسموا إلى قسمين، منهم من قال أن الاسم هو التسمية ومنهم من قال أن الاسم غير التسمية، وأتباع الرأى الأول نصروا بذلك التوحيد على مذهبهم العقلى فكانوا أقرب إلى الاسميين الذين يرون أن المعنى الكلى قائم فى العقل ولا مقابل له فى الخارج على عكس الفريق الثانى الذى كان أقرب إلى التصوريين فميزوا بين الشئ وصفاته الذاتية المقومة لذاته. فيصلون بذلك إلى ذروة المذهب العقلى الذى ارتضوه لأنفسهم من البداية. وذلك بعد إثبات أن أسماء تعالى تشتق من أفعاله، وذلك نتيجة أن اللغة عندهم مواضعة وليست توقيفية.

وكذلك فى مبحث الصفات نجدهم جميعا يدورون حول فكرة رئيسية، وهى ما بدأها واصل بن عطاء بنفى الصفات حتى لا يقعوا فى التشبيه أو التجسيم أو التثليث وهم بذلك لم يكونوا معطلين لصفاته تعالى، ولكنهم كانوا محاولين التفرقة بين المفهوم فى الذهن مع الاحتفاظ بالوحدة فى الماصدق فى الخارج وهى بلا شك نزعة عقلية صرفة فى التفرقة بين ما هو فى الذهن وما هو فى الأعيان.

لذلك جاء معمر بنظريته فى المعانى لتؤكد هذه الفكرة مع محاولة توضيحها، فمعانيه لم تكن إلا اعتبارات ذهنية تبرر وجود العرض فى الخارج ولكنها هى ذاتها ليس لها وجود فى الخارج أو تحقق عينى، فهى ليست شيئا بذاتها، وكل مالها من وجود فهو فى الذهن فقط.

ثم جاء بعد ذلك أبو هاشم بالأحوال فكانت الحل الوسط بين المعتزلة الذين استبعدوا الجانب المفهومى من الصفات، والصفاتية الذين أكدوا على هذا الجانب فوقعوا فى التشبه بالنصارى فى قولهم واحد بالجوهرية ثلاثة بالأقنومية.

فحال أبى هاشم كان نتيجة للتفرقة الضرورية بين معرفة الشئ مطلقا ومعرفته على صفة فليس من عرف الذات عرف كونه عالما ولا من عرف الجوهر عرف كونه متحيزا وبذلك أصبح الحال حكما على علاقة بين جوهر وعرض أو بين ماهية وصفة. وبذلك حل أبو هاشم مشكلة الصفات التى وقعت فيها المعتزلة مع مخالفيهم.

ويتضح دور المعرفة عندهم فى هذا المجال فى صورة الخلاف الذى بين أبى على كممثل للنافين للحال وأبى هاشم ممثل المثبتين له فى أن الأول ميز بين الذوات باللفظ فقط

وأن الثانى ميز بينها لاعتبارات وراء اللفظ، وهكذا يصبح الخلاف بعد أن كان خلافا كلاميا ذا أصل إلهى أصبح خلافا فى نظرية المعرفة والمنطق، فمن الناحية المنطقية تتمثل فى مبحث الحدود والقضايا، ففى الأول تظهر مشكلة أيهما أسبق الحد الكلى أم القضية الجزئية ومن الناحية المعرفية تتمثل المشكلة فى: هل للكليات من أجناس وأنواع وجود فى الأعيان أم أن الكليات تصورات عقلية مدركة بالضرورة أو بالاستدلال وهى سابقة منطقيا على الأفراد ؟

فأصبحت بذلك نظرية الأحوال هى أقصى تطور لفكرة المعتزلة عن صفاته تعالى. وكانت نتيجة لمنهج عقلى تصورى ذى نظرة معرفية عقلانية معبرة عن روح الاعتزال فى إثبات الصفات عن طريق التوحيد بينها وبين الذات.

ومن الصفات التى يتضح فيها دور المعرفة صفة العلم، فقد أثارت هذه الصفة الخلاف بين رجالات المعتزلة، وأساس المشكلة أنهم متفقون على أنه ليس لله تعالى علم حادث فكيف إذن يعلم الجزئيات الحادثة؟!

فكان الحل النهائى عندهم فى القول بشيئية المعدوم، بمعنى أن الأشياء كانت فى علمه تعالى أشياء قبل كونها، وبذلك أصبح الثبوت عندهم أعم من الوجود، والعلم الإلهى قديم ويعلم الحادث قبل حدوثه لاوقت حدوثه لأن كل المحدثات قديمة فى العلم الإلهى حادثة بعد إيجاد صفة الوجود لها بالأمر الإلهى فى «كن» ويكونون بذلك قد حلوا أيضا مشكلة الخلق من العدم.

أما فى مجال الأفعال فتنطبق نظرية المعرفة عندهم فى أجلى صورها فى نظرية الحسن والقبح العقليين التى تبلور فكرتهم عن التكليف والصلاح والأصلح. أى الواجب على الله تعالى، ولقد رأينا كم كان المعتزلة منزهين لله تعالى عن فعل القبيح بل إن كل أفعاله تعالى حسنة من منطلق حكمته العادلة التى لا يشذ عنها فعل من أفعاله. فأثبتوا الشر الطبيعى لحكمة وأثبتوا الشر الخلقى من الإنسان وأن الله تعالى لايريده ولم يأمر به، فكانوا بذلك محققين العدل الإلهى فى أسمى صوره، وأثبتوا التكليف العقلى كلطف من الله تعالى وإلا كان عابثا سفيها فى ثوابه وعقابه، أو مكلفا ما لا يطاق فيكون بذلك خارجا عن كونه عادلا.

فالله تعالى قد أوجب التمكين واللطف لنفسه لكونه تعالى عادلا حكيما لا يترك الواجب.

وقد كانت فكرة الواجب هذه من أهم ما توصل إليه الفكر المعتزلى لأنها عندهم كانت أساسا للعدل من أنه تعالى لا يترك واجبا وإلا يكون فاعلا لقبيح فالواجب عندهم أسمى أنواع الحسن لأنه له صفة زائدة على حسنه وهى استحقاق الذم بعدم الفعل.

ولقد تعرض المعتزلة لكثير من الاتهامات من خصومهم نتيجة لقولهم بهذه الفكرة العقلية الأولية لعدم فهمهم ما قصده المعتزلة منها.

فقد فهمت الخصوم أن المعتزلة قد أوجبت بالعقل الإنسانى على الله فعل الواجب واللطف والثواب والعقاب والأعواض، وذلك فى نظرهم يقلل من قدسيته تعالى وتنزيهه ويحد من قدرته على إيجاب الأفعال، فهم يرون أن العقل يعرف ولكنه لا يوجب وإنما الإيجاب بالأمر والنهى الشرعيين.

ولكنا رأينا أن المعتزلة قد أرادت من القول بإيجاب العقل أن العقل والشرع كاشفان لصفة الحسن والقبح الذاتية فى الأفعال، وأنهما لا يوجبان وأن كلا منهما لطف من الله تعالى للمكلف لتمكينه من أداء ماكلف.

ومما سبق يتضح لنا أن المعتزلة كانوا أصحاب مذهب عقلى العقل فيه هو الكاشف لأنه هو المعرفة، فكانوا بذلك أقرب إلى الفلاسفة منهم إلى المتكلمين، بل نستطيع اعتبارهم فلاسفة الإسلام بحق، حيث كانوا هم المعبرين عن روح الإسلام، ومفهوم العقيدة بمنهج عقلى.

قائمة المراجع

١- ابن تيمية: نقض المنطق: تحقيق محمد عبدالرازق حمزة، سليمان الضبع، مكتبة السنة المحمدية، سنة ١٩٥١.

٢- ابن تيمية: القياس فى الشرع الإسلامى: القاهرة سنة ١٣٤٦هـ.

٣- ابن تيمية: موافقة صريح المنقول لصريح المعقول: الطبعة الأولى سنة ١٩٦٧.

٤- ابن تيمية: جهود القريحة فى تجريد النصيحة: الطبعة الأولى.

٥- ابن تيمية: الرد على المنطقيين: القاهرة: سنة ١٩٤٩.

٦- ابن حزم: (أبو محمد على بن أحمد) الفصل فى الملل والأهواء والنحل: القاهرة، مكتبة السلام العالمية.

٧- ابن خلدون: المقدمة: طبعة دار الشعب.

٨- ابن رشد: (أبو الوليد): فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال: نشرة القاهرة سنة ١٨٩٥م.

٩- ابن رشد: تهافت التهافت سنة ١٩٠١.

١٠- ابن رشد: مناهج الأدلة فى عقائد الملة سنة ١٩٥٥.

١١- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات طبعة القاهرة سنة ١٨٩٣م.

١٢- ابن عبدالبر: مختصر جامع العلم وفضله وما ينبغى فى روايته. طبعة مصر سنة ١٩٤٦هـ.

١٣- ابن قتيبة: (محمد عبدالله بن مسلم) تأويل مختلف الحديث طبعة مصر: سنة ١٣٢٦.

١٤- ابن قيم الجوزية: شفاء العليل فى مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل «الطبعة الأولى سنة ١٣٢٣هـ.

١٥- ابن المرتضى: (أحمد بن يحيى): المنية والأمل: طبعة بيروت سنة ١٣١٦هـ.

١٦- أبو ريده: د/ (محمد عبدالهادى» إبراهيم بن سيار النظام القاهرة، سنة ١٩٤٦.
١٧- أبو زهرة: (محمد) المذاهب الإسلامية: الجزء الأول الطبعة الأولى سنة ١٩٧٢.
١٨- الأشعرى: (أبو الحسن): الإبانة عن أصول الديانة، طبعة ١٩٤٨.
١٩- الأشعرى: رسالة فى استحسان الخوض فى علم الكلام طبعة سنة ١٩٥٥.
٢٠- الأشعرى: اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع طبعة سنة ١٩٥٥.
٢١- الأشعرى: مقالات الإسلاميين: الطبعة الثانية سنة ١٩٦٩.
٢٢- الآمدى: الإحكام فى أصول الأحكام: طبعة مصر: سنة ١٩١٤.
٢٣- أمين: (د/ أحمد) فجر الإسلام: الجزء الأول سنة ١٩١٤.
٢٤- أمين: ضحى الإسلام، الطبعة العاشرة سنة ١٩٨٤.
٢٥- أرسطو طاليس: فى النفس: تحقيق د/ عبدالرحمن بدوى سنة ١٩٥٤.
٢٦- الإيجى: (عضد الدين): المواقف: سلسلة مطبوعات فى علم الكلام.
٢٧- الباقلانى: (أبو بكر محمد بن الطيب): التمهيد فى الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة: تحقيق محمود محمد الخضيرى، د/ عبدالهادى أبو ريدة- نشر دار الفكر العربى.
٢٨- بدوى: (د/ عبدالرحمن): مذاهب الإسلاميين جـ١ الطبعة الثانية سنة ١٩٧٩.
٢٩- البغدادى: (عبدالقاهر): أصول الدين: الطبعة الأولى سنة ١٩٨١: تحقيق لجنة أحياء التراث: نشرة دار الآفاق الجديدة- بيروت.
٣٠- البغدادى: الفرق بين الفرق: تحقيق لجنة أحياء التراث الطبعة الخامسة سنة ١٩٨٢: نشرة دار الآفاق الجديدة بيروت.
٣١- البهى: (د/: محمد)، الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى: طبعة ١٩٤٥.
٣٢- بينسس: مذهب الذرة عند المسلمين: ترجمة د/ أبو ريدة الطبعة الأولى سنة ١٩٤٦.
٣٣- التفتازانى: (سعد الدين): شرح العقائد النسفية طبعة سنة ١٣٢٩هـ.

٣٤- التميمى: (النعمان بن حيون): أساس التأويل، منشورات دار الثقافة: بيروت.
٣٥- التهانوى: (محمد على الفاروقى) كشاف اصطلاحات الفنون : تحقيق د/ لطفى عبدالبديع: طبعة سنة ١٩٦٣.
٣٦- التوحيدى: (أبو حيان): المقابسات: الطبعة الأولى سنة ١٩٢٩.
٣٧- الجاحظ: (عمر بن بحر): كتاب الحيوان: طبعة مصر سنة ١٩٤٠.
٣٨- الجاحظ: البيان والتبيين: دار الكتب العلمية: بيروت- لبنان.
٣٩- جار الله (زهدى): المعتزلة: طبعة سنة ١٩٤٧.
٤٠- الجرجانى: (على بن محمد): شرح المواقف العضدية الطبعة الأولى سنة ١٣٢٥هـ.
٤١- جولد تسيهر: (أجنتس): العقيدة والشريعة فى الإسلام: ترجمة محمد يوسف موسى، سنة١٩٤٦.
٤٢- الجوينى: (أبو المعالى): الإرشاد إلى قواطع الأدلة طبعة سنة ١٩٥٠.
٤٣- الخياط: (أبو الحسين عبدالرحيم بن محمد بن عثمان): الانتصار والرد على ابن الروندى الملحد: تحقيق د/ نيبرج سنة ١٩٨٨ نشرة: دار الندوة الإسلامية.
٤٤- دنيا: (د/ سليمان): التفكير الفلسفى الإسلامى: الطبعة الأولى سنة ١٩١٧.
٤٥- دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام: ترجمة د/ أبو ريدة، القاهرة سنة ١٩٥٤.
٤٦- الرازى: (فخر الدين): الأربعون فى أصول الدين: الطبعة الأولى: سنة ١٣٥٣هـ.
٤٧- الرازى: أساس التقديس فى علم الكلام الطبعة ١٣٢٨هـ.
٤٨- الراوى: (د/ عبدالستار): فلسفة العقل رؤية نقدية للنظرة الاعتزالية. دار الشؤون الثقافية العامة: بغداد الطبعة الثانية سنة ١٩٨٦.
٤٩- زكريا: (د: فؤاد): نظرية المعرفة والموقف الطبيعى للإنسان، القاهرة سنة ١٩٦٢.
٥٠- زينة (حسنى): العقل عند المعتزلة- تصور العقل عند القاضى عبدالجبار، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت: الطبعة الثانية، سنة ١٩٨٠.
٥١- السيوطى: (جلال الدين) صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام، الطبعة الأولى.

٥٢- الشاطبي: (إبراهيم بن موسى): الاعتصام: الطبعة الأولى: مطبعة المنار بمصر سنة ١٩١٤.

٥٣- الشربيني: (محمد وهبة): المنطق العربي الطبعة الأولى سنة ١٩٤٨.

٥٤- الشهرستاني (محمد بن عبدالكريم بن أحمد) نهاية الإقدام في علم الكلام: ألفرد جيوم: مكتبة زهران.

٥٥- الشهرستاني: الملل والنحل: هامش الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم، مكتبة السلام العالمية.

٥٦- الشوكاني: إرشاد الفحول، طبعة مصر سنة ١٣٢٧هـ.

٥٧- صبحي: (د/ أحمد محمود) في علم الكلام جـ١ طبعة سنة ١٩٧٨.

٥٨- الطويل: (د/ توفيق) أسس الفلسفة الطبعة الرابعة سنة ١٩٦٤.

٥٩- عبدالرازق: (الشيخ مصطفى): تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية سنة ١٩٤٤ لجنة التأليف والترجمة والنشر.

٦٠- عبدالحميد: (عرفان) دراسات في العقائد والفرق الإسلامية، الطبعة الأولى سنة ١٩٦٧، مطبعة الإرشاد بغداد.

٦١- عبدالجبار بن أحمد الهمذاني: شرح الأصول الخمسة تحقيق عبدالكريم عثمان الطبعة الأولى سنة ١٩٦٥.

٦٢- عبدالجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل: نشرة الشركة العربية للطباعة والنشر: الطبعة الأولى سنة ١٩٦٢.

٦٣- عبدالجبار: المحيط بالتكليف جـ١: تحقيق عمر السيد عزمي، طبعة سنة ١٩٦٥.

٦٤- عبدالجبار: تنزيه القرآن عن المطاعن: دار النهضة الحديثة- بيروت.

٦٥- عبدالجبار: تثبيت دلائل النبوة: تحقيق د عبدالكريم عثمان: دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان.

٦٦- العراقى: (د، عاطف) ثورة العقل في الفلسفة العربية الطبعة الخامسة: سنة ١٩٨٤ دار المعارف.

٦٧- العراقى: المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد: الطبعة الأولى سنة ١٩٨٠.

٦٨- العراقى: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية الطبعة الثالثة سنة ١٩٧٦.

٦٩- الغرابى: (د، على مصطفى)، أبو الهذيل العلاف الطبعة الأولى سنة ١٩٤٩.

٧٠- الغرابى: تاريخ الفرق الإسلامية ونشأة علم الكلام عند المسلمين: الطبعة الأولى سنة ١٩٤٨.

٧١- الغزالى: (أبو حامد) إحياء علوم الدين: لجنة نشر الثقافة الإسلامية سنة ١٣٥٦هـ.

٧٢- الغزالى: إلجام العوام عن علم الكلام: المطبعة المنيرية سنة ١٣٥١هـ.

٧٣- الغزالى: محك النظر: طبعة القاهرة.

٧٤- الغزالى: المنقذ من الضلال: الطبعة الأولى: سنة ١٣٢٩هـ.

٧٥- الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد: الطبعة الأولى- القاهرة.

٧٦- الغزالى: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة: الطبعة الأولى سنة ١٩٠١.

٧٧- الغزالى: المعارف العقلية: تحقيق د، عبدالكريم عثمان الطبعة الأولى سنة ١٩٦٣.

٧٨- الغزالى: تهافت الفلاسفة: تحقيق د، سليمان دنيا ، الطبعة الخامسة سنة ١٩٧٢.

٧٩- الغزالى: مقاصد الفلاسفة: الطبعة الثانية سنة ١٩٣٦.

٨٠- الفاخورى: (حنا): مع خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية طبعة سنة ١٩٥٨.

٨١- الفارابى: (أبو نصر): رسالة فى معانى العقل الطبعة الأولى سنة ١٣٢٥.

٨٢- فروخ: (عمر): تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون: المكتب التجارى للطباعة سنة ١٩٦٢.

٨٣- قاسم: (د محمود) فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام: الطبعة الثانية سنة ١٩٥٤.

٨٥- القاسمى: (جمال الدين) تاريخ الجهمية والمعتزلة: الطبعة الثالثة: مؤسسة الرسالة: بيروت: سنة ١٩٨٥.

٨٦- كوربان: (هنرى): تاريخ الفلسفة الإسلامية: ترجمة نصير مروة الطبعة الأولى سنة ١٩٦٦.

٨٧- المقبلى: (صالح اليمنى): العلم الشامخ فى تفصيل الحق على الآباء والمشايخ الطبعة الأولى سنة ١٣٢٨.

٨٨- موسى: (محمد يوسف): فلسفة الأخلاق فى الإسلام: الطبعة الثانية سنة ١٩٤٥.

٨٩- نادر: (ألبير نصرى) فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين طبعة ١٩٥٠.

٩٠- النسفى: (أبو المعين) : بحر الكلام فى علم الكلام طبعة كردستان سنة ١٩١١.

٩١- النشار: (د على سامى): مناهج البحث عند مفكرى الإسلام واكتشاف المنهج العلمى فى العالم الإسلامى، الطبعة الثانية ١٩٦٥.

٩٢- النشار: نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام، طبعة سنة ١٩٥٤.

٩٣- النيسابورى: (أبو رشيد): ديوان الأصول: تحقيق د عبدالهادى أبو ريدة طبعة مصر سنة ١٩٦٩.

٩٤- اليافعى: (أبو محمد عبدالله بن أسعد): مرهم العلل المعضلة فى دفع الشبه والرد على المعتزلة بالبراهين والأدلة المفصلة: طبعة كلكتا سنة ١٩١٠.

رسائل غير منشورة

د/ عبدالكريم عثمان

القاضى عبدالجبار الهمذانى/وآراؤه الكلامية- رسالة دكتوراة.

د/ محمد حسينى أبو سعدة

موقف الشهرستانى النقدى من آراء الفلاسفة والمتكلمين رسالة دكتوراة سنة ١٩٨٥.

د/ مصطفى لبيب

مشكلة العلية بين الغزالى وابن رشد: رسالة دكتوراة سنة ١٩٨٥.

محمد صالح محمد السيد

الحسن والقبح العقليان عند المعتزلة: رسالة ماجستير سنة ١٩٧٤.

المحتويات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الباب الرابع
المعرفة والعدل

رقم الايداع	٩٢/٥٥٤٣
الترقيم الدولي	٩٧٧-١٠-٠٥٤٥-٦

٩٥

يحوى هذا الكتاب

موضوعاً
نراه جديدا
علـــى
المبـــاحـث
الكلامية حيث
يقوم بالتحليل
والنقد من خلال
كتب المعتزلة وأراء
الشارحين لها من قدماء
ومحدثين - لمشكلة المعرفة
عند المعتزلة التى تكمن
أهميتها فى أن غايتها المعرفة
بالله التى هى غاية المباحث
الكلامية وقد وصل بنا البحث إلى
أن أراء المعتزلة فى المعرفة كانت نابعة
من نظرتهم للعقل وأن خلاصة مذهبهم
فى ذلك التوحيد بين العقل والمعرفة
فأصبحت المعرفة حتى الحسية منها والسمعية
كلها عقلية. وأنهم بأرائهم هذه لم يكونوا
ناقلين لثقافات أجنبية أو متأثرين بديانات سابقة
بل كانوا معبرين عن روح الاسلام متبعين فى ذلك
منهجا عقليا صرفا كانوا به فلاسفة الاسلام بحق
مفرقين فى ذلك بين مجال العقائد ومجال العبادات
فالعقل عندهم بنية متكاملة ذو آدلة منهجية وأدلة معرفية
لذلك أوجبوا المعارف كلها بالعقل وهم فى ذلك لم
ينقصوا من القدرة الإلهية لاثباتهم العقل والشرع لطفا
وتمكيناً أوجبه الله تعالى على نفسه لعباده ليمكنهم من أداء ما
كلفهم من معرفته تعالى بوحدانيته وعدله.
ولهذا نأمل أن يكون هذا الكتاب خطوة لتغير النظرة الشائعة
للاعتزال ولإعتباره فهما عقليا للعقيدة داعين الله سبحانه أن يؤتى
ثمرته المرجوة حتى يعود مجد الاسلام والمسلمين ..